

الْحَكَامُ فِي أَصْوَلِ الْحَكَامِ

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الأمدي

علق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

طبعه مصححة من قبل الشيخ عبد الرزاق عفيفي قبل وفاته
وزد للة طبقاً للنسخة التي كانت بحوزته حمل الله تعالى

الجزء الثاني

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ



الأصل الرابع

فيما يشتر� فيه الكتاب والسنة والإجماع

وهو نوعان :

يتعلق أحدهما بالنظر في السند .

والآخر بالنظر في المتن .

* * *

النوع الأول

النظر في المند

وهو الإخبار عن المتن ، ويشتمل على ثلاثة أبواب

الباب الأول

في حقيقة الخبر وأقسامه

أما حقيقة الخبر ، فاعلم أولاً : أن اسم الخبر قد يطلق على الإشارات الحالية والدلائل المعنوية ؛ كما في قولهم : «عيناك تخبرني بـكذا» ، «والغراب يخبر بـكذا» ، ومنه قول الشاعر :

وكم لظلام الليل عندك من يد

تخبر أن المانوية تكذب^(١)

وقد يطلق على قول مخصوص ، لكنه مجاز في الأول ، وحقيقة في الثاني ، بدليل تبادره إلى الفهم من إطلاق لفظ الخبر ، والغالب إنما هو اشتهر

(١) هذا البيت لأبي الطيب المتنبي من قصيدة يمدح بها كافور الأخشيد مطلعها : **أغلب الشوق والشوق أغلب** وأعجب من ذا المهر والوصل أعجب والمانوية أصحاب ماني بن فاتك الثنوي القائل بقدم النور والظلمة أصل الكائنات ، انظر مذهبهم في «الملل والنحل» للشهرستاني .

استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازاته ثم القول المخصوص قد يطلق على الصيغة كقول القائل : قام زيد ، وقعد عمرو . وقد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبّر عنه بالصيغة كما قررناه في الكلمات .

والأشبه أنه في اللغة حقيقة في الصيغة ، لتبادرها إلى الفهم من إطلاق لفظ الخبر^(١) ، فإذا عرف مسمى الخبر حقيقة فما حدده؟ .

اختلفوا فيه : فمن أصحابنا من قال : لا سبيل إلى تحديده ، بل معناه معلوم بضرورة العقل ، ودلل على ذلك بأمرتين :

الأول : أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود ، وأنه ليس بمعدوم ، وإن الشيء الواحد لا يكون موجوداً معدوماً . ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص ، والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفاً على الاكتساب ، لكان تصور الخبر الخاص أولى أن يكون كذلك .

الثاني : أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر^(٢) عن الموضع الذي يحسن فيه الأمر ، ولو لا أن هذه الحقائق مقصورة ، لما كان كذلك ، وهو ضعيف .

أما قوله : إنه معلوم بالضرورة : فدعوى مجردة ، وهي مقابلة بنقضها . وما ذكره من الدلالة على ذلك ، فهو دليل على أن العلم به غير ضروري ؛ لأن الضروري هو الذي لا يفتقر في العلم به إلى نظر ودليل يوصل إليه ، وما يفتقر إلى ذلك فهو نظري لا ضروري .

(١) الظاهر أنه حقيقة فيهما ، وقد ينصرف إلى أحدهما بقرينة .

(٢) يحتمل أن في الكلام حذفاً ، والتقدير : ويميزه عن . ويحتمل أنه ضمّن (يعلم) معنى (يميز) فعداه بعن .

فإن قيل : ما ذكرناه إنما هو بطريق التنبية ، لا بطريق الدلالة ، لأن من
الضروريات ما يفتقر إلى نوع تذكير وتنبيه على ما علم في موضعه ؛ فهو باطل
من وجهين :

الأول : أنه لو قيل ذلك لأمكن دعوى الضرورة في كل علم نظري ، وإن
ما ذكره من الدليل إنما هو بطريق التنبية دون الدلالة ، وهو محال .

الثاني : أن ما ذكره في معرض التنبية غير المفيد .

أما الوجه الأول فهو باطل من وجهين :

الأول : إن علم الإنسان بوجود نفسه ، وإن كان ضرورياً وكذلك العلم
بإستحالة كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً ؛ فغايته أنه علم ضروري
بنسبة خاصة ، أو بسلب نسبة خاصة ، ولا يلزم منه أن يكون ذلك علماً بحقيقة
الخبر من حيث هو خبر ، وهو محل النزاع .

فإن قيل : إذا كانت تلك النسبة الخاصة معلومة بالضرورة فلا معنى لكون
ذلك المعلوم خبراً سوى تلك النسبة الخاصة ، فهو^(١) عود إلى التحديد وترك لما
قيل .

الثاني : أنا وإن سلمنا أن مثل هذا الأخبار الخاصة معلومة بالضرورة ؛ فلا
يلزم أن يكون الخبر المطلق من حيث هو خبر كذلك .

قوله : لأن الخبر المطلق جزء من الخبر الخاص ، ليس كذلك ؛ لأن الخبر
المطلق أعم من الخبر الخاص فلو كان جزء من معنى الخبر الخاص ، لكان الأعم
منحصرًا في الأخص وهو محال .

(١) جواب قوله : فإن قيل ، ورد للاعتراض الذي تضمنته جملة إذا الشرطية ؛ لا تفرع عليها .

فإن قيل : الأعم لا بد وأن يكون مشتركاً فيه بين الأمور الخاصة التي تخته ، ولا معنى لاشتراكها فيه سوى كونه جزءاً من معناها .

قلنا : أما أولاً : فإنه لا معنى لكون^(١) الأعم مشتركاً فيه أنه موجود في الأنواع أو الأشخاص التي هي أخص منه ، بل بمعنى أن حد الطبيعة التي عرض لها إن كانت كلية مطلقة مطابق لحد طبائع الأمور الخاصة تحتها .

وأما ثانياً : فلأنه ليس كل عام يكون جزءاً من معنى الخاص ، ومقوماً له بجواز^(٢) أن يكون من الأعراض العامة الخارجة عن مفهوم المعنى الخاص ، كالأسود والأبيض بالنسبة إلى ما تحتهما من معنى الإنسان والفرس ونحوه .

وأما الوجه الثاني : فباطل أيضاً من جهة أن العلم الضروري إنما هو واقع بالتفرقة بين ما يحسن فيه الأمر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفة الأمر والخبر ، أما قبل ذلك فهو غير مسلم .

نعم ، غاية ما في ذلك أنه يعلم التفرقة بين ما يجده في نفسه من طلب الفعل والتناسب بين أمرين على وجه خاص ؛ وليس هو العلم بحقيقة الأمر والخبر . فإن قيل : إنه لا معنى للأمر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص ، فهو أيضاً عود إلى التحديد . كيف وأن ما ذكره يوجب أن يكون الأمر أيضاً مستغنباً عن التحديد كاستغناء الخبر . وهذا القائل بعينه قد عرف الأمر بالتحديد ، حيث قال : الأمر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ، وأيضاً فإن الكلام إنما هو واقع في مفهوم الخبر اللغطي . وحقائق أنواع الألفاظ وانقسامها إلى أمر ونهي وخبر وغير ذلك مما لا سبيل إلى القول بكونه معلوماً بالضرورة ، لكونه مبنياً على الوضع والاصطلاح .

(١) فإنه لا معنى لكونه فيه تحريف ، الصواب : فإنه ليس معنى كون الأعم مشتركاً .

(٢) لعله : بجواز .

ولهذا ، فإن العرب لو أطلقوا اسم الأمر على المفهوم من الخبر الآن ، واسم الخبر على مفهوم الأمر ؛ لما كان ممتنعاً ، وما يتبدل ويختلف باختلاف الاصطلاحات ؛ فالعلم بمعناه لا يكون ضرورياً . وإذا عرف ذلك فقد أجمع الباقيون على أن العلم بمفهوم الخبر إنما يعرف بالحد والنظر ، لكن اختلفوا في حده ، فقالت المعتزلة كاجلبيائي وابنه وأبي عبدالله البصري والقاضي عبدالجبار وغيرهم : إن الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب .

وقد أورد عليه إشكالات أربعة :

الأول : أنه منتفض بقول القائل : محمد ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة ، فلا يدخله الصدق ، وإنما كان مسيلمة صادقاً ؛ ولا الكذب ، وإنما كان محمد كاذباً وهو خبر ، وكذلك من كذب في جميع أخباره ، فقال : جميع أخباري كذب ، فإن قوله هذا خبر ، ولا يدخله الصدق . وإنما كانت جميع أخباره كذباً ؛ وهو من جملة أخباره ولا يدخله الكذب ، وإنما كانت جميع أخباره مع هذا الخبر كذباً ، وصدق في قوله : جميع أخباري كذب .

الثاني : أن تعريف الخبر بما يدخله الصدق والكذب يفضي إلى الدور ، لأن تعريف الصدق والكذب متوقف على معرفة الخبر من حيث أن الصدق هو الخبر المرافق للمخبر ، والكذب بضده وهو ممتنع .

الثالث : أن الصدق والكذب متقابلان ، ولا يتصور اجتماعهما في خبر واحد . ويلزم من ذلك إنما امتناع وجود الخبر مطلقاً ، وهو محال ، وإنما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه ، فيكون المحدود متحققاً دون ما قيل بكونه حداً له ، وهو أيضاً محال .

الرابع : أن الباري تعالى له خبر ، ولا يتصور دخول الكذب فيه .

وقد أجاب الجبائي عن قول القائل : «محمد ومسيلمة صادقان» ؛ بأن هذا الكلام يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر ، فكأنه قال : أحدهما صادق حال صدق الآخر . ولو قال ذلك كان قوله كاذباً ، فكذلك إذا قال : هما صادقان ، وهو إنما يصح أن لو كان معنى هذا الكلام ما قيل ، وليس كذلك بل قوله : هما صادقان ، أعم من كون أحدهما صادقاً ، حال صدق الآخر ، وقبله وبعده والأعم غير مشعر بالأخص ؛ ولا يلزم من كذب الأخض كذب الأعم .

وأجاب أبو هاشم بأن هذا الخبر جار مجرى خبرين : أحدهما : خبر بصدق الرسول ، والآخر : خبر بصدق مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا بالكذب ، فكذلك ها هنا ، وإنما الذي يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر ، وليس بحق أيضاً فإنه إنما ينزل منزلة الخبر من حيث أنه أفاد حكمًا واحدًا لشخصين ، وذلك غير مانع من وصفه بالصدق والكذب ، بدليل الكذب في قول القائل : كل موجود حادث وإن كان يفيد حكمًا واحدًا لأشخاص متعددة .

وأجاب عنه القاضي عبدالجبار بأن قال : المراد من قولنا : «ما دخله الصدق والكذب» ؛ أن اللغة لا تحرم أن يقال للمتكلم به : صدقت أو كذبت ، وهو أيضاً غير صحيح ؛ فإن حاصله يرجع إلى التصديق والتکذیب . وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر .

وأجاب عنه أبو عبدالله البصري بأنه كذب لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما معاً مع عدم إضافته إليهما معاً وهو وإن كان كما ذكر غير أنه إذا كان كاذباً فلا يدخله الصدق ، وقد قيل : الخبر ما يدخله الصدق والكذب .

والحق في الجواب أن يقال : حاصل هذا - وإن كانت صورته صورة خبر

واحد - يرجع إلى خبرين أحدهما صادق - وهو إضافة الصدق إلى محمود - ، والآخر كاذب - وهو إضافةه إلى مسلمة - .

وأما الإلزام الثاني فلا يخلو الخبر فيه ؛ إنما أن يكون مطابقاً للمخبر عنه ، أو غير مطابق ، فإن كان الأول ، فهو صدق ؛ وإن كان الثاني ؛ فهو كذب لاستحالة الجمع بين المتناقضين في السلب أو الإيجاب .

وأما الإشكال الثاني ، فقد أجاب عنه القاضي عبدالجبار بأن الخبر معلوم لنا ؛ وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره ، فإذا عرفنا الصدق والكذب ، بالخبر فلا يكون دوراً ، وهو غير صحيح ، لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب ، فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر ، وهو عين الدور ، بل لو قيل : إنَّ الصدق والكذب - وإن كان داخلاً في حد الخبر ومميزاً له - فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر ، بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة ؛ لكان أولى .

وأما الإشكال الثالث : فتنه قيل في جوابه إنَّ المحدود إنما هو جنس الخبر ، وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون ، وهو غير صحيح . فإن الحد ؛ وإن كان بجنس الخبر ، فلا بد وأن يكون الحد موجوداً في كل واحد من آحاد الأخبار ، وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع . ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب ، والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق ، غير أن المراد بها التردد بين القسمين تح وزاً .

وأما الإشكال الرابع : فقد قيل في جوابه مثل جواب الإشكال الذي

قبله ، وقد عرف ما فيه .

ومن الناس من قال : الخبر : ما دخله الصدق أو الكذب ، ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الآخرين^(١) وقد عرف ما فيهما ، ويرد عليه إشكال آخر خاص به ، وهو : أن الحد معروف للمحدو ، وحرف (أو) للتrepid ، وهو مناف للتعريف . ويمكن أن يقال في جوابه : إن الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعين جازم لا تردد فيه وهو المأمور في التحديد . وإنما التردد في اتصافه بأحد هما عيناً ، وهو غير داخل في الحد .

وقيل : ما يدخله التصديق أو التكذيب .

ومنهم من قال : هو ما يدخله التصديق والتكذيب .
ويرد عليهم تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب .
المتوقف على معرفة الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والترديد .
وقد عرف ما في كل واحد منهم .

وقال أبو الحسين البصري : الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر نفيأ أو ثباتاً .

واحترز بقوله : (بنفسه) عن الأمر ، فإنه يستدعي كون الفعل المأمور به وجباً لكن لا بنفسه ، بل بواسطة ما استدعاه الأمر بنفسه من طلب الفعل الصادر من الحكيم ، وهو منتقض بالنسبة التقليدية ، كقول القائل : حيوان ناطق ، فإنه أفاد بنفسه إثبات النطق للحيوان ، وليس بخبر .

فإن قال : إن ذلك ليس بكلام . ونحن فقد قيدنا الحد بكلام . قلنا : هذا

(١) أي : لتعبيره بأو بدلاً من الواو .

منه لا يصح ، فإن^(١) حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة من غير اعتبار قيد آخر . وحد الكلام بهذا الاعتبار متحقق فيما نحن فيه ، فكان على أصله كلاماً . والختار فيه أن يقال : الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها .

أما قولنا : (اللفظ) ؛ فهو كالجنس للخبر وغيره من أقسام الكلام ، ويعكن أن يحترز به عن الخبر المجازي ما ذكرناه أولاً .

وقولنا : (الدال) ؛ احتراز عن اللفظ المهمل .

وقولنا : (بالوضع) ؛ احتراز عن اللفظ الدال بجهة الملزمة .

وقولنا : (على نسبة) ؛ احتراز عن أسماء الأعلام ، وعن كل ما ليس له دلالة على نسبة .

وقولنا : (معلوم إلى معلوم) ؛ حتى يدخل فيه الموجود والمعدوم .

وقولنا : (سلباً أو إيجابياً) ؛ حتى يعم ما مثل قولنا : زيد في الدار ، ليس في الدار .

وقولنا : (يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى إتمام) ؛ احتراز عن اللفظ الدال على النسب التقييدية .

وقولنا : (مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها) ؛ احتراز عن صيغة الخبر إذا وردت . ولا تكون خبراً ؛ كالواردة على لسان النائم والساهي والحاكي لها ، أو لقصد الأمر مجازاً ؛ كقوله تعالى : «والجروح قصاص» قوله : «والوالدات يرضعن أولادهن» . «والمطلقات يتربصن» . «ومن دخله كان

(١) فإن - صوابه : فإنه .

آمناً》 ونحوه . حيث إنه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولا سلبها .

وإذا عرف معنى الخبر ؛ فهو ينقسم ثلاثة أقسام :

القسمة الأولى : إن الخبر ينقسم إلى صادق وكاذب ، لأنه لا يخلو إما أن يكون مطابقاً للمخبر به ^(١) ، أو غير مطابق ، فإن كان الأول ؛ فهو الصادق ، وإن كان الثاني ؛ فهو الكاذب .

وقال الجاحظ ؛ الخبر ينقسم ثلاثة أقسام : صادق ، وكاذب ، وما ليس بصادق ولا كاذب . وقد احتاج على ذلك بالنص والمعقول .

أما النص ؛ فحكاية القرآن عن الكفار قولهم عن النبي عليه السلام **﴿افترى على الله كذباً أم به جنة﴾** ؛ حصروا دعوه النبوة في الكذب والجنة ، وليس إخباره بالنبوة حالة جنونه كذباً لأنهم جعلوها في مقابلة الكذب ، ولا صدقأً ؛ لأنهم لم يعتقدوا صدقه على كل تقدير ، فإن إخباره حالة جنته ليس بصدق ولا كذب .

أما المعقول فمن وجهين :

الأول : أنه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر . فإن من أخبر بأن زيداً في الدار ، على اعتقاد أنه ليس فيها وكان فيها ، فإنه لا يوصف بكونه صادقاً ، ولا يستحق المدح على ذلك ، وإن كان خبره مطابقاً للمخبر ، ولا يوصف بكونه كاذباً لمطابقة خبره للخبر . وكذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لوجهين :

الأول : أنه كان يلزم منه الكذب في كلام الله (تعالى) ، بتخصيص عموم خبره وتقييد مطلقه لعدم المطابقة ، وهو محال .

(١) به ؛ الصواب : إيدالها بكلمة : عنه .

الثاني : أنه لو أخبر مخبر أن زيداً في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ، ولم يكن فيها ؛ فإنه لا يوصف بكونه كاذباً ؛ ولا يستحق الذم على ذلك . ولا يوصف بكونه صادقاً لعدم مطابقة الخبر للمخبر . وإنما الصادق ما طابق الخبر مع اعتقاد الخبر أنه كذلك . والكذب مالم يطابق الخبر ، مع اعتقاده أنه كذلك .

الثالثي : أنه إذا جاز أن يفرض في الاعتقاد واسطة بين كونه علماً أو جهلاً ، لا يوصف بكونه علماً ، ولا جهلاً مركباً ، كاعتقاد العماني المقلد وجود الإله تعالى ؛ جاز أن يفرض بين الصادق والكاذب خبر ليس بصادق ولا كاذب .

والجواب عن الآية : أنهم إنما حصروا أمره بين الكذب والجنة ؛ لأن قصد الدلالة به على مدلوله شرط في كونه خبراً ، والمحنون ليس له قصد صحيح ، فصار كالنائم والساهي إذا صدرت منه صيغة الخبر ، فإنه لا يكون خبراً أو حيث لم يعتقدوا صدقه ، لم يبق إلا أن يكون كاذباً ، أو لا يكون ما أتى به خبراً - وإن كانت صورته صورة الخبر - ، أما أن يكون خبراً ؛ وليس صادقاً فيه ولا كاذباً فلا .

وعن الوجه الأول من المعقول : أنا لا نسلم أن من أخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاده أنه ليس فيها وهو فيها ، أن خبره لا يكون صادقاً ، وإن كان لا يستحق المدح على الصدق .

وكذلك لا نسلم أن من أخبر بأن زيداً في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ، ولم يكن فيها ؛ أنه ليس كاذباً ، وإن كان لا يستحق الذم على كذبه ، لأن المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب لا غير ، بل على الصدق مع قصده والكذب مع قصده . ولهذا فإن الأمة حاكمة بأن الكافر الذي علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد عليه السلام صادق لما كان خبره غير مطابقاً للمخبر ، وإن لم يكن معتقداً لذلك ، ولا قاصداً للصدق ، وحاكمه بكذبه في إخباره أنه ليس

برسول ، وإن كان معتقداً لما أخبر به غير مطابق للمخبر .

وأما تخصيص عموم خبر القرآن ، وتقيد مطلقه ، فإنما لم يكن كذباً ؛ وإن لم يكن الخبر محمولاً على ظاهره من العموم والإطلاق ؛ لأنَّه مصروف عن حقيقته إلى مجازه ؛ وصرف اللفظ عن أحد مدلوليه إلى الآخر لا يكون كذباً ، وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الألفاظ المشتركة أو المجازية .

ولهذا : فإن من أخبر بلفظ مشترك وأراد به بعض مدلولاته دون البعض . كما لو قال : (رأيت عيناً) ، وأراد به العين الجارية دون الباصرة ؛ وبالعكس فإنه لا يعد كاذباً . وكذلك من أخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ، ومجاز في شيء ، وأراد جهة المجاز دون الحقيقة ؛ فإنه لا يعد كاذباً كما قال : (رأيتأسداً) ، وأراد به الحمل المجازي دون الحقيقي ، وهو الإنسان .

وعن الوجه الثاني : أنه لا يلزم من انقسام الاعتقاد إلى علم وجهل مركب ، وحالة متوسطة ليست علمًا ولا جهلاً مركباً ، انقسام الخبر إلى صدق وكذب ، وما ليس بصدق ولا بكذب إذ هو قياس تمثيلي من غير جامع ولو كان ذلك كافياً ، لوجب أن يقال : إنه أيضاً يلزم من ذلك أن يكون بين النفي والإثبات واسطة ، وهو محال .

وبالجملة ، فالنزاع في هذه المسألة لفظي ؛ حيث أنَّ أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على ما لا يطلقه الآخر إلا بشرط زائد .

القسمة الثانية : إن الخبر ينقسم إلى ما يعلم صدقه ، وإلى ما يعلم كذبه ، وإلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه .

فأما ما يعلم صدقه ؛ فمنه ما يعلم صدقه بمجرد الخبر ، كخبر التواتر ، وما يعلم صدقه لا بنفس الخبر ، بل بدليل يدل على كونه صادقاً ، كخبر الله ، وخبر الرسول ، فيما يخبر به عن الله تعالى ، وخبر أهل الإجماع ، وخبر من

أُخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَوْ رَسُولِهِ أَوْ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ أَنَّهُ صَادِقٌ ، وَخَبَرٌ مِّنْ وَاقِعِ خَبْرِهِ
خَبَرُ الصَّادِقِ أَوْ دَلِيلُ الْعُقْلِ ، وَأَمَّا مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مَا ادْعَى أَنَّهُ مَعْلُومُ الصَّدْقِ فَفِيهِ
اِخْتِلَافٌ وَتَفْصِيلٌ يَأْتِي ذِكْرُهُ فِي أَخْبَارِ الْأَحَادِ .

وَأَمَّا مَا يَعْلَمُ كَذِبَهُ ؛ فَمَا كَانَ مُخَالِفًا لِضَرُورَةِ الْعُقْلِ أَوِ النَّظَرِ ، أَوِ الْحَسْنِ أَوِ
أَخْبَارِ التَّوَاتِرِ ؛ أَوِ النَّصِّ الْقَاطِعِ ، أَوِ الْإِجْمَاعِ الْقَاطِعِ ، أَوِ مَا صَرَحَ الْجَمْعُ الَّذِينَ لَا
يَتَصَوَّرُ تَوَاطُّهُمْ عَلَى الْكَذْبِ بِتَكْذِيبِهِ ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ مَنْ لَمْ يَكُنْ يَكْذِبْ قَطْ فِيمَا
أَخْبَرَ بِهِ : «أَنَا كَاذِبٌ» ؛ فَخَبْرُهُ ذَلِكَ كَاذِبٌ ؛ لَأَنَّ الْخَبْرَ عَنْهُ لَيْسَ هُوَ نَفْسُ هَذَا
الْخَبْرِ ؛ لَأَنَّ الْخَبْرَ يَجُبُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ الْخَبْرِ عَنْهُ ، وَمَا لَمْ يَوْجَدْ مِنْ أَخْبَارِهِ ؛ فَإِنَّهَا
لَا تَوْصِفُ بِصَدْقٍ وَلَا كَذْبٍ فَلَمْ يَبْقَ غَيْرُ الْأَخْبَارِ السَّالِفَةِ ، وَقَدْ كَانَ صَادِقًا فِيهَا
فَخَبْرُهُ عَنْهَا بِأَنَّهُ كَاذِبٌ فِيهَا يَكُونُ كَذِبًا ، وَقَدْ اِخْتَلَفَ فِي أَخْبَارِ قِيلٍ : إِنَّهَا
مَعْلُومَةُ الْكَذْبِ ، وَسِيَّئَتِي الْكَلَامُ فِيهَا بَعْدَ هَذَا فِي أَخْبَارِ الْأَحَادِ .

وَأَمَّا مَا لَا يَعْلَمُ صِدْقَهُ وَلَا كَذِبَهُ ، فَمِنْهُ مَا يَضْنِنُ صِدْقَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْأَخْبَارِ
الْوَارِدَةِ فِي أَحْكَامِ الشَّرَائِعِ وَالْعَادَاتِ مِنْهُ مَوْهِبَةٌ مُشْهُورَةٌ بِالْعَدْلَةِ وَالصَّدْقِ ، وَمِنْهُ مَا
يَظْنُ كَذِبَهُ كَخْبَرٌ مِنْ اِشْتَهَرَ بِالْكَذْبِ ، وَمِنْهُ مَا هُوَ غَيْرُ مُظْنَوْنَ الصَّدْقَ وَلَا
الْكَذْبَ ، بَلْ مُشْكُوكٌ فِيهِ ، كَخْبَرٌ مِنْ لَمْ يَعْلَمْ حَالَهُ ، وَلَمْ يَشْتَهِرْ أَمْرُهُ بِصَدْقٍ وَلَا
كَذْبٍ .

فَإِنْ قِيلَ : كُلُّ خَبْرٍ لَمْ يَقُمْ الدَّلِيلُ عَلَى صِدْقَهُ قَطِعًا فَهُوَ كَاذِبٌ ؛ لَأَنَّهُ لَوْ
كَانَ صَادِقًا لَمَا أَخْلَانَا اللَّهُ تَعَالَى عَنْ نَصْبِ دَلِيلٍ يَدْلِي بِهِ عَلَيْهِ ، وَلَهُذَا ، فَإِنَّ الْمُتَحْدِي
بِالنَّبِيَّةِ ، إِذَا لَمْ تَظْهُرْ عَلَيْهِ يَدُهُ مَعْجَزَةً تَدْلِي عَلَى صِدْقَهُ ، فَإِنَّا نَقْطِعُ بِكَذِبِهِ .

قَلَنا : جَوابَهُ مِنْ ثَلَاثَةِ أُوْجَهٍ :

الْأُولُّ : لَا نَسْلِمُ اِمْتِنَاعَ الْخَلُوِّ مِنْ نَصْبِ دَلِيلٍ يَدْلِي عَلَى صِدْقَهُ بِتَقْدِيرِ أَنْ

يكون صادقاً في نفس الأمر ، ومن أوجب ذلك فإنما بناء على وجوب رعاية الصلاح أو الأصلح ، وقد أبطلناه في علم الكلام .

الثاني : أنه مقابل بمثله ؛ وهو أن يقال : ولو كان كاذباً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل على كذبه .

الثالث : أنه يلزم ما ذكروه أن يقطع بكذب كل شاهد لم يقدم الدليل القاطع على صدقه ، وكفر كل مسلم وفسقه ، إذا لم يقدم دليل قاطع على إيمانه وعدالته ، وهو محال .

وأما المتحدي بالرسالة إذا لم تظهر العجزة الدالة على صدقه إنما قطعنا بكذبه بالنظر إلى العادة لا بالنظر إلى العقل ، وذلك لأن الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة ، والعادة تقضي بكذب من يدعى ما يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك الصدق في الإخبار عن الأمور المحسوسة ، لأنه غير مخالف للعادة .

القسمة الثالثة : إن الخبر ينقسم إلى متواتر ، وأحاد ، ولما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الأعظم من هذا النوع ، وجب رسم الباب الثاني ، في المتواتر ، والباب الثالث في الأحاد .

الباب الثاني في المتواتر

ويشتمل على مقدمة ، ومسائل .

أما المقدمة : فهي بيان معنى التواتر والمتواتر .

أما التواتر في اللغة : فعبارة عن تتابع أشياء ؛ واحداً بعد واحد ، بينهما

. مهلة .

ومنه قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولًا تَرْتَبِي﴾ أي : واحداً بعد واحد بمهلة .

وأما في اصطلاح الأصوليين ، فقد قال بعض أصحابنا : إنه عبارة عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم ، وهو غلط ، فإن ما ذكروه إنما هو حد الخبر المتواتر ، لا حد نفس التواتر ، وفرق بين التواتر والمتواتر ، وإنما التواتر في اصطلاح المتشرعة : عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة مفيد^(١) للعلم بخبره .

وأما المتواتر فقد قال بعض أصحابنا أيضاً : إنه الخبر المفيد للعلم اليقيني بخبره ، وهو غير مانع لدخول خبر الواحد الصادق فيه ، كيف وفيه زيادة لا حاجة إليها ، وهي قوله : (العلم اليقيني) ؛ فإن أحدهما كافٍ عن الآخر ، والحق أن المتواتر في اصطلاح المتشرعة : عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بخبره .

فقولنا : (خبر) ؛ كالجنس للمتواتر والآحاد .

وقولنا : (جماعة) ؛ احتراز عن الخبر الواحد .

وقولنا : (مفید للعلم) ؛ احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم ، فإنه لا يكون متواتراً .

وقولنا : (بنفسه) ؛ احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل ، أو دل قول الصادق على صدقهم ؛ كما سبق .

وقولنا : (بخبره) ؛ احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا بخبره ،

(١) مفيد - صوابه مفيداً بالنصب على الحال ؛ إذ لا يصلح صفة للخبر ولا للتتابع لاختلاف التعريف والتنكير .

فإنه لا يسمى متواتراً .

وإذ أتينا على بيان المقدمة ، فلا بد من ذكر المسائل المتعلقة بخبر التواتر ، وهي ست مسائل :

* المسألة الأولى :

اتفق الكل على أن خبر التواتر مفيد للعلم بخبره ؛ خلافاً للسمنية^(١) والبراهمة^(٢) في قولهم : لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس دون الأخبار وغيرها ، ودليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية ، والأم السالفة ، والقرون الخالية ، والملوك ، والأنباء ، والأئمة ، والفضلاء المشهورين ، والواقع الجاري بين السلف الماضين بما يرد علينا من الأخبار حسب وجداننا كالعلم بالمحسوسات عند إدراكنا لها بالحواس ، ومن أنكر ذلك فقد سقطت مكالمته ، وظهر جنونه أو مجاحدته .

فإن قيل : ما ذكرقوه فرع تصور اجتماع الخلق الكثير والجم الغير على الإخبار بخبر واحد ؟ وذلك غير مسلم ، مع اختلافهم في الأمزجة والأراء والأغراض وقصد الصدق والكذب ، كما لا يتصور اتفاق أهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين ، وحب الخير أو الشر ، وإن سلمنا تصور اتفاق الخلق الكبير على الإخبار بشيء واحد ، إلا أن كل واحد منهم يجوز أن يكون كاذباً في خبره بتقدير انفراده كما يجوز عليه الصدق .

فلو امتنع ذلك عليه حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعاً ، وهو محال ، وإذا جاز ذلك على كل واحد واحد والجملة لا تخرج عن الأحادي ؛ كان خبر

(١) السمية كعنية قوم بالهند دهريون قاثلون بالنتائج - القاموس المحيط .

(٢) البراهمة - سبق التعليق عليه في الجزء الأول .

الجملة جائز الكذب ؛ وما يجوز أن يكون كاذباً ، لا يكون العلم بما يخبر به واقعاً . وإن سلمنا أنه لا يلزم أن ما ثبت للأحاديث يكون ثابتاً للجملة ، غير أن القول بحصول العلم بخبر التواتر يلزم منه أمر ممتنع فيمتنع ، وبيانه من ستة أوجه :

الأول : أنه لو جاز أن تخبر جماعة بما يفيد العلم ، لجاز على مثلهم الخبر بنقypress خبرهم ، كما لو أخبر الأولون بأن زيداً كان في وقت كذا ميتاً ، ونقل الآخرون حياته في ذلك الوقت بعينه ، فإن حصل العلم بالخبرين ؛ لزم اجتماع العلم الضروري بموجته وحياته في وقت واحد معين ، وهو محال ، وإن حصل العلم بأحد الخبرين دون الآخر ، فلا أولوية مع فرض تساوي الخبرين في الكمية والكيفية .

الثاني : أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى ، والنصارى عن عيسى ، من الأمور المكذبة لرسالة نبينا ؛ التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها ، واجتماع علمين متناقضين محال .

الثالث : أنه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر ؛ لما خالف في نبوة نبينا أحد ، لأن ما علم بالضرورة لا يخالف ؛ وحيث وقع الخلاف في ذلك منخلق الكثير علمنا أن خبر التواتر لا يفيد العلم^(١) .

الرابع : أنه لو كان العلم الضروري حاصلاً بخبر التواتر ، لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك ؛ وعلمنا بأنه لا واسطة

(١) يجاب عن ذلك بأننا لا نسلم الملازمة ، إذ يمكن أن يخالف بعض الناس ما علم علماً ضرورياً مكابرة وعناداً . سلمنا الملازمة غير أن مقتضى الدليل أن التواتر لا يفيد العلم الضروري لا عدم العلم مطلقاً ، فكان الدليل أخص من الداعوى .

بين النفي والإثبات واستحالة اجتماع الضدين ، وإن الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكаниن ، لأن الضروريات لا تختلف ؛ ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس إليهما .

الخامس : هو أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بأن ما شاهدناه بالأمس من وجود الأفلاك الدائرة ، والكواكب السيارة ، والجبال الشامخة ؛ إنه الذي نشاهد اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعد ذلك ، وما نشاهد الأن قد خلقه الله تعالى على مثاله ، فإذا لم يكن هذا يقينياً ، فما لا يزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضاً لا يكون يقيناً .

السادس : أنه لو كان العلم الضروري حاصلاً من خبر التواتر ، لما خالفناكم فيه ، لأن الضروري لا يخالف ؛ والجواب من جهة الإجمال والتفصيل :

أما الإجمال : فهو أن ما ذكروه تشكيك على ما علم بالضرورة ، فلا يكون مقبولاً .

وأما التفصيل : فأما السؤال الأول ، فجوابه بما سبق في بيان تصور الإجماع ، فيما تقدم .

وأما السؤال الثاني : فلأنه لا يلزم أن ما كان ثابتاً لآحاد الجملة وجائزأً عليها أن يكون ثابتاً للجملة ، وجائزأً عليها ، ولهذا ، فإنه ما من واحد من معلومات الله إلا وهو متناه ؛ وجملة معلوماته غير متناهية . وكذلك كل واحد من آحاد الجملة فإنه جزء من الجملة ، والجملة ليست جزء من الجملة ، وكذلك كل لبنة أو خشبة داخلة في مسمى الدار وهي جزء منها وليس داراً ، والمجتمع من الكل دار ، وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، وكل واحدة من

الخمسين ليست عشرة والمجموع منها عشرة ، ونحوه .

وأما ما ذكروه في السؤال الثالث من الإلزام الأول ، فهو فرض محال ؛ فإنه مهما أخبر جمـع بما يحصل منه العلم بالخبر ، فيمتنع إخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الأحوال بما ينافق ذلك .

وأما الإلزام الثاني ، فإنـما يـصح أنـ لو قـلنا : إنـ الـعلم يـحصل منـ خـبر كلـ جـمـاعة ؛ وإنـ خـبر كلـ جـمـاعة تـواتـر وليـس كـذـلـك ؛ وإنـ دـعـواـنا أنـ الـعلم قدـ يـحصل منـ خـبر الجـمـاعة ، ولا يـلزم أنـ يـكون خـبر كلـ جـمـاعة مـحـصـلاً لـلـعلم .

وأما الإلزام الثالث ، فـغير صـحيـح لأنـ التـواتـر إـنـما يـفـيد الـعلم فـي الإـخـبار عنـ الـمحـسـات وـالـمـشـاهـدـات وـالـنـبـوـة حـكـم ، فـلـذـلـك لمـ يـثـبـت بـخـبر التـواتـر^(١) كـيفـ وإنـا لاـ نـدـعـي أنـ كـلـ تـواتـر يـجـب حـصـول الـعلم بـخـبرـه مـطـلـقاً لـكـلـ أحـد لـتـفاـوتـ الناسـ فـي الـسـمـاع وـقـوـة الـفـهـم وـالـاطـلـاع عـلـى القرـائـن المـقـترـنة بـالـأـخـبار المـفـيـدة .

(١) الأمـورـ الـتـي تـتـصلـ بـنـبـوـة مـحـمـد ﷺ أنـوـاعـ :

منـهاـ ماـ نـقـلـ تـواتـراًـ مـنـ إـخـبارـ عـنـ نـفـسـهـ أـنـهـ نـبـيـ وـدـعـوـتـهـ النـاسـ لـاتـبـاعـهـ وـالـإـيمـانـ بـهـ ، وـمـنـهاـ ماـ نـقـلـ تـواتـراًـ مـنـ مـعـجزـاتـهـ ﷺ ، وـمـنـهاـ دـلـالـةـ ماـ شـوـهـدـ أوـ نـقـلـ مـنـ مـعـجزـاتـهـ عـلـىـ ماـ اـدـعـاهـ مـنـ الرـسـالـةـ ، فـأـنـاـ الـأـولـ وـالـثـانـيـ فـالـأـخـبارـ فـيـهـمـاـ مـتـواـرـةـ عـنـ مـحـسـاتـ وـمـشـاهـدـاتـ ، وـهـيـ أـقـوىـ نـقـلاًـ وـأـكـدـ إـثـبـاتـاًـ لـصـدـورـ ماـ ضـمـنـتـهـ عـنـهـ ﷺ وـنـسـبـتـهـ إـلـيـهـ مـنـ الـخـبـرـ عـنـ الـبـلـادـ الـنـاـئـيـةـ ، وـالـخـلـافـ وـالـمـلـوـكـ وـالـوـجـهـاءـ فـيـ الـعـصـورـ الـمـاضـيـةـ ، وـمـنـ الـإـخـبارـ عـنـ شـجـاعـةـ عـلـىـ وـكـرـ حـامـ ، وـنـحـوـهـاـ مـنـ الـأـمـورـ الـتـي يـضـرـبـ بـهـاـ الـمـثـلـ فـيـ الـإـسـتـفـاضـةـ وـالـتـواتـرـ ، فـمـنـ أـنـكـرـ ذـلـكـ فـهـوـ إـمـاـ مـجـنـونـ أـمـ مـكـابـرـ لـأـنـهـ مـنـاظـرـتـهـ .

أـمـاـ الـثـالـثـ :ـ فـيـكـفـيـ بـعـضـ مـاـ نـقـلـ مـنـ مـعـجزـاتـهـ فـيـ إـثـبـاتـ رـسـالـتـهـ يـقـيـنـاًـ وـلـوـ بـطـرـيقـ النـظـرـ ؛ـ وـالـأـمـاـ قـامـتـ بـذـلـكـ الـحـجـةـ عـلـىـ مـنـ أـرـسـلـهـ اللـهـ إـلـيـهـمـ وـلـاـ سـقطـتـ بـهـ مـعـاذـيرـهـ وـلـاـ اـسـتـيـحـيـتـ بـهـ دـمـاءـ الـخـالـفـيـنـ وـأـمـوالـهـمـ وـلـاـ كـانـ ثـوابـ وـلـاـ عـقـابـ ،ـ وـذـلـكـ بـاطـلـ بـنـصـوصـ الـقـرـآنـ وـالـسـنـةـ الـقـوـلـيـةـ وـالـعـلـمـيـةـ الـمـسـتـفـيـضـةـ بـلـ الـمـتـواـرـةـ ،ـ فـمـنـ أـنـكـرـ رـسـالـتـهـ بـعـدـ مـشـاهـدـةـ الـآـيـاتـ أـوـ الـبـلـاغـ الصـحـيـحـ فـهـوـ أـيـضاًـ إـمـاـ مـجـنـونـ وـإـمـاـ مـكـابـرـ ،ـ حـسـودـ أـوـ مـقـلـدـ مـخـدـوـعـ غـلـيـهـ عـلـىـ أـمـرـهـ مـنـ هـمـ فـيـ نـظـرـهـ مـنـ كـبـرـاءـ قـومـهـ .ـ وـبـذـلـكـ يـتـبـيـنـ مـاـ فـيـ الشـقـ الـأـولـ مـنـ جـوابـ الـأـمـدـيـ عـنـ الـإـلـزـامـ الـثـالـثـ .

للعلم ، فمخالفة من يخالف غير قادحة فيما ندعى من حصول العلم به لبعض الناس .

وأما الإلزام الرابع والخامس ، فإنما يصح لو ادعينا أن ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الأمور البديهية ، وليس كذلك ، بل إنما ندعى العلم العادي ، وعلى هذا ؛ فلا يخرج عن كونه علمًا بتقاصره عن العلوم البديهية ، ولا بمساواته لما قبل من العلوم العادية .

وأما الإلزام السادس : فحاصله يرجع إلى المكابرة والمجاجدة ؛ وذلك غير متصور في العادة من خلق لا يتصور التواطؤ على الخطأ : ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علمًا ضروريًا ؛ لكن خلاف السوفسطائية^(١) في حصول العلم بالمحسosات ما يخرجه عن كونه علمًا ضروريًا ، وهو خلاف مذهب السمنية ، وما هو اعتذارهم في خلاف السوفسطائية في العلم بالمحسات يكون عذرًا لنا في خلافهم لنا في المتواترات .

* المسألة الثانية :

اتفق الجمhour من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم

(١) السوفسطائية : قيل أنها ثلاثة فرق :

الأولى : عنادية ، وهي التي تنكر حقائق الأشياء الحسية والعقلية وتكتنف حسها وعقلها وترى ذلك وهمًا وخيالًا .

الثانية : الالادرية ، وهي التي تشک في حقائق الأشياء وتتردد فيها وتقول : لا أدری أنها وجود أو لا .

الثالثة : عندية ، وهي التي ترى أن ليس للأشياء حقيقة ثابتة في نفسها ، بل تتبع إدراك من أدركها وعقيدة من خطرت بياله ، وهذه مذاهب باطلة بضرورة الحس والعقل ، ومعنى السفسطة : الحكمة الموجهة .

وتطلق على نوع من الأدلة ، وهو ما كانت مقدماته وهمية كاذبة أو شبيهة بالحق وليس به ، انظر ذلك في «فتاوي ابن تيمية» (ج ١٩) .

الحاصل عن خبر التواتر ضروري ، وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق من أصحاب الشافعى : أنه نظري .

وقال الغزالى : إنه ضروري ؛ بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه ؛ مع أن الواسطة حاضرة في الذهن ، وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل من غير واسطة ، كقولنا : القديم لا يكون محدثاً ، والموجود لا يكون معدوماً ؛ فإنه^(١) لابد فيه من حصول مقدمتين في النفس .

إحداهما : أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم ، لا يجمعهم على الكذب جامعاً .

الثانية : أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقع ، ولكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ، ولا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه . ومنهم من توقف في ذلك ، كالشريف المرتضى من الشيعة .

وإذ أتينا على تفصيل المذاهب فلا بد من ذكر حججها ، والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

أما حجج القائلين بالضرورة ، فأولها وهي الأقوى : أنه لو كان حصول العلم بخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر ، لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر والاستدلال ، كالصبيان والعوام ، وهو واقع لهم لا محالة ، ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الصبيان والعوام الذين يحصل لهم العلم بخبر التواتر ليس لهم أهلية النظر في مثل هذا العلم ، وإن لم يكونوا من أهل النظر فيما عداه من المسائل الغامضة ؛ كحدوث العالم وجود الصانع ونحوه ، وذلك لأن العلم النظري منقسم إلى ما مقدماته المفضية إليه نظرية ، فيكون خفيأً ، وإلى ما مقدماته

(١) فإنه – تعليل لقوله : وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل بغير وساطة ... إلخ .

المفضية إليه ضرورية غير نظرية ، وعند ذلك ، فلا يمتنع أن يكون العلم بخبر التواتر من القبيل الثاني ، دون الأول ، وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون العلم بأحوال الخبرين التي يتوقف عليها العلم بخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان وال العامة ، ويكون^(١) العلم بالنتيجة الالازمة عنها ضرورياً ، وإنما تتم الحجة المذكورة أن لو **بُيَّنَ** أن العلم بخبرهم من قبيل ما مقدماته نظرية لا ضرورية ، وذلك ما لا سبيل إلى بيانه .

الحججة الثانية : أن كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند خبر التواتر بها ، مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظر فيما يناسبه من العلوم المتقدمة عليه ، ولا في ترتيبها المفضي إليه ، ولو كان نظرياً لما كان ذلك كذلك .

ولقائل أن يقول : إنما يحتاج ذلك إلى الفكر والنظر في المقدمات وترتيبها ، إن لولم يكن العلم بتلك الأمور حاصلاً بالضرورة على ما بيناه في إبطال الحجة الأولى ، وأما إذا كان حاصلاً بالضرورة ، فلا .

الحججة الثالثة : إن العلم بخبر التواتر لا ينتفي بالشبهة ، وهذه هي إماراة الضرورة ، ولقائل أن يقول : المنفي بالشبهة العلم النظري الذي مقدماته نظرية ، أو الذي مقدماته ضرورية ؛ الأول مسلم ، والثاني منوع .

الحججة الرابعة : أنه لو كان نظرياً ؛ لأمكن الإضراب عنه ، كما في سائر النظريات وحيث لم يمكن ذلك ، دل على كونه ضرورياً .

ولقائل أن يقول : الذي يمكن الإضراب عنه من العلوم النظرية إنما هو العلم

(١) ويكون - الصواب ولا يكون ؛ لأن أحد قسمي النظري السابقين أول الاعتراض ، وما سيجيء في الحجة الأولى من حجج القائلين بإفاده المتواتر العلم النظري .

المفتقر إلى المقدمات النظرية ، وأما ما لزمه^(١) من مقدمات حاصلة بالضرورة ، فلا .

الحججة الخامسة : أنه لو كان نظرياً ، لوقع الخلاف فيه بين العقلاء ، وحيث لم يقع إلا من معاند - كما سبق - كان ضرورياً كالعلم بالمحسات ونحوه .

ولقائل أن يقول : توسيع الخلاف عقلاً إنما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها نظرية ، وأما ما مقدماتها ضرورية فلا ، كما في المحسات .

وأما حجج القائلين بالنظر ؛ فأولها : وهي ما استدل بها أبو الحسين البصري أن قال : الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها إلى علم آخر ، فكل ما وقف وجوده على ترتيب فهو نظري ، والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك ؛ فكان نظرياً ، وذلك ، لأننا إنما نعلم ذلك ، إذا علمنا أن الخبر لم يخبر عن رأيه ، بل عن أمر محسوس ، لا لبس فيه ، وأنه لا داعي له إلى الكذب ، فيعلم أنه لا يكون كذباً ، وإذا لم يكن كذباً تعين كونه صدقًا . ومهما اختلف شيء من هذه الأمور لم نعلم صحة الخبر ، ولا معنى لكونه نظرياً سوى ذلك .

ولقائل أن يقول : وإن سلمنا أن النظر عبارة عما ذكر ، لكن لا نسلم تحققه فيما نحن فيه ، وما المانع أن يكون اتفاقهم على الكذب لا لغرض مع كونه مقدوراً لهم .

فإن قال بأن العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على الكذب لا لغرض ومقصود .

قلنا : والعادة أيضاً تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض ومقصود ، فلم قلت بعدم الغرض في الصدق دون الكذب ، وإذا لم يكن غرض ، فليس

(١) ما لزمه - الصواب مالزم .

الصدق أولى من الكذب ، فإن قلنا : الغرض في الصدق كونه صدقاً ، لكونه حسناً ولا كذلك الكذب لكونه قبيحاً ؛ فهو مبني على التحسين والتقبیح العقلي ، وقد أبطلناه .

فإن قال : المراد إيا هو التحسين والتقبیح العرفي دون العقلي ، ولا شك أن أهل العرف يعدون الكذب قبيحاً ، والصدق حسناً .

قلنا : التحسين والتقبیح العرفي راجع إلى موافقة الغرض ومخالفته ، وعلى هذا فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما أخبروا به موافق لأغراضهم دون الصدق ، فكان حسناً ، كما في اتفاقهم على الصدق في بعض ما أخبروا

به .

سلمنا أنهم لا يجمعون على الكذب إلا لغرض ، ولكن ما المانع منه ؟ فإنما قد نجد الجمع الكثير متفقين على وضع الأحاديث والأخبار لحكمة عائدة إليهم ، وذلك كأهل مدينة أو جيش عظيم اتفقوا على وضع خبر لا أصل له ، إما لدفع مفسدة عنهم لا سبيل إلى دفعها إلا به ، وإما بخلب مصلحة لا تحصل إلا به ، وهذا مما يغلب مثله في كل عصر وزمان ؛ حتى أن أكثر الأخبار العامة الشائعة الواقعة في المعتاد كذلك .

فإن قال : بأن ذلك - وإن كان واقعاً - إلا أن العادة تحيل دوامه ، وتوجب انكشافه عن قرب من الزمان .

قلنا : فإذا آلت الأمر إلى التمسك بالعادة في استحاللة اتفاقهم على الكذب دائماً فما المانع أن يقال : بأن العادة موجبة لصدق المخبرين ، إذا كانوا جمعاً كثيراً ، وحصول العلم بخبرهم . وليس القول بأن العادة تحيل اتفاقهم على الكذب ، ويلزم من ذلك الصدق ، أولى من أن يقال : العادة توجب اتفاقهم على

الصدق ؛ ويلزم من ذلك امتناع اتفاقهم على الكذب . وعند ذلك ؛ فيخرج العلم بخبر التواتر عن كونه نظرياً .

سلمنا أنه لا بد في حصول العلم بخبر التواتر من حصول العلم بامتناع الكذب على المخبرين ، ولكن لا نسلم أن يكون كافياً في كون العلم الحاصل من التواتر نظرياً ، إلا أن يكون العلم بالمقدمات قد علم معه أنها مرتبطة بالعلم الحاصل بخبر التواتر ، وأنها الواسطة المفضية إليه ، وذلك غير مسلم الوجود فيما نحن فيه ، كما ذهب إليه الغزالى .

الحججة الثانية : أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضرورياً لنا ، لكننا عالمين بذلك العلم على ما هو عليه ، كما في سائر العلوم الضرورية ، وذلك لأن حصول علم وهو لا يشعر به ؛ محال ، فإذا كان ذلك العلم ضرورياً ؛ وجب أن يعلم كونه ضرورياً وليس كذلك .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه إذا كان ضرورياً لابد وأن يعلم أنه ضروري بل جاز أن يكون أصل العلم بالخبر بالضرورة ، والعلم بصفته ، وهي الضرورة ؛ غير ضروري ، كيف وأنه معارض بأنه لو كان نظرياً لعلمناه على صفتة نظرياً على ما قرره ، وليس كذلك ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

الحججة الثالثة : أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضرورياً ، لما اختلف العقلاء فيه ، كما في غيره من الضروريات .

ولقائل أن يقول : الاختلاف فيه يدل على أنه غير ضروري ، وإنما كان خلاف السوفسقائية في حصول العلم بالضروريات ، مانعاً من كونها ضرورية ، وليس كذلك بالاتفاق من الخصمين هاهنا ، بل ولكان خلاف السمنية في حصول أصل العلم بخبر التواتر مانعاً منه ، وليس كذلك .

الحجـة الرابـعة : أن خـبر التـواتر لا يـزيد فـي القـوة عـلـى خـبر الله تـعـالـى ، وـخـبر رـسـوله ، بل هو مـاـثـل أوـادـنـى ، وـالـعـلـم بـخـبر الله وـرسـوله غـير حـاـصـل بـالـضـرـورة بل بـالـاسـتـدـلـال ، فـما هو مـثـلـه كـذـلـك ، وـالـادـنـى أـوـلـى .

ولـقـائـل أنـيـقـول : حـاـصـل ما ذـكـر رـاجـع إـلـى التـمـثـيل ؛ وـهـو غـير مـفـيد لـلـيـقـين كـمـا عـرـفـنـاه فـي مـوـاضـعـه ، كـيـف وـإـنـالـعـلـم بـخـبر التـواتـر منـ حيثـ هوـ عـلـم ، وـإـنـ كانـ لاـ يـقـعـ التـفاـوتـ بـيـنـه وـبـيـنـ الـعـلـمـ الـحـاـصـلـ منـ خـبـرـ اللهـ وـرـسـولـهـ ، فـكـذـلـكـ لاـ تـفـاـوتـ بـيـنـ الـعـلـومـ الـضـرـورـيـةـ الـمـتـفـقـ عـلـىـ ضـرـورـيـتـهـاـ ، كـالـعـلـمـ بـأـنـ لـاـ وـاسـطـةـ بـيـنـ النـفـيـ وـالـإـثـبـاتـ ، وـالـعـلـمـ بـأـنـ الـواـحـدـ أـقـلـ مـنـ الـاثـنـيـنـ وـنـحـوـهـ ، وـبـيـنـ الـعـلـمـ الـحـاـصـلـ بـخـبـرـ اللهـ وـخـبـرـ رـسـولـهـ مـنـ حـيـثـ أـنـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـمـاـ عـلـمـ ، وـمـعـ ذـلـكـ مـاـ لـزـمـ مـنـ كـوـنـ الـعـلـومـ الـضـرـورـيـةـ ضـرـورـيـةـ أـنـ يـكـوـنـ الـعـلـمـ الـحـاـصـلـ مـنـ خـبـرـ اللهـ وـخـبـرـ رـسـولـهـ ضـرـورـيـاـ ، وـلـاـ مـنـ كـوـنـ خـبـرـ اللهـ وـرـسـولـهـ غـيرـ ضـرـورـيـ ، أـنـ تـكـوـنـ الـعـلـومـ الـضـرـورـيـةـ غـيرـ ضـرـورـيـةـ .

وـإـذـا عـرـفـ صـعـفـ المـأـخـذـ مـنـ الجـانـبـيـنـ وـتـقاـوـمـ الـكـلـامـ بـيـنـ الـطـرـفـيـنـ ، فـقـدـ ظـهـرـ أـنـ الـوـاجـبـ إـنـماـ هوـ الـوقـفـ عـنـ الجـزـمـ بـأـحـدـ الـأـمـرـيـنـ .

* المسـأـلةـ الثـالـثـةـ :

اتـفـقـتـ الأـشـاعـرـةـ وـالـمـعـتـزـلـةـ وـجـمـيعـ الـفـقـهـاءـ عـلـىـ أـنـ خـبـرـ التـواتـرـ لاـ يـوـلدـ الـعـلـمـ خـلـافـ لـبعـضـ النـاسـ ، وـقـدـ اـعـتـمـدـ الـقـائـلـونـ بـامـتـنـاعـ ذـلـكـ عـلـىـ مـسـلـكـيـنـ ضـعـيفـيـنـ :
الأـوـلـ : أـنـهـمـ قـالـواـ : لـوـ كـانـ خـبـرـ التـواتـرـ مـوـلـداـ لـلـعـلـمـ ، فـالـعـلـمـ إـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ مـتـوـلـداـ مـنـ الـخـبـرـ الـأـخـيـرـ ، أـوـ مـنـهـ وـمـنـ جـمـلـةـ الـأـخـبـارـ الـمـتـقـضـيـةـ : فـإـنـ كـانـ الـأـوـلـ ، فـهـوـ مـحـالـ وـإـلـاـ لـتـوـلـدـ مـنـهـ بـتـقـدـيرـ انـفـرـادـهـ ، وـإـنـ كـانـ الـثـانـيـ ، فـهـوـ مـعـتـنـعـ لـأـنـ الـأـخـبـارـ مـتـعـدـدـةـ وـالـمـسـبـبـ الـوـاحـدـ لـاـ يـصـدـرـ عـنـ سـبـيـنـ ، كـمـاـ لـاـ يـكـوـنـ مـخـلـوقـاـ بـيـنـ

خالقين .

ولقائل أن يقول : ما المانع أن يكون متولداً عن الخبر الأخير مشروطاً بتقدم ما وجد من الأخبار قبله وعدمت ، وإن كان متولداً عن الجميع فما المانع أن يكون متولداً عن الهيئة الاجتماعية ، وهي شيء واحد لا أنه متولد عن كل واحدٍ واحد من تلك الأخبار ، وهذا مما لا مدفع له .

نعم لو قيل : إن تولده من جميع الأخبار ممتنع ضرورة أن ما تقضى من الأخبار معدوم ، ولا تولد عن المعدوم ؛ كان متوجهاً .

السلوك الثاني : أنهم قالوا : قد استقر من مذهب القائلين بالتأولد أن كل ما هو طالب لجهة من الجهات فإنه يجوز أن يتولد عنه شيء في غير محله ، كالاعتمادات والحركات ، وما ليس كذلك لا يتولد عنه شيء في غير محله ، والقول والخبر ليس له جهة ؛ فلا يتولد عنه العلم ، لأنه لو تولد عنه العلم ؛ لتولد في غير محله ، وهو ممتنع ، وذلك ^(١) مما لا اتجاه له مع ما عرف من مذاهب الخصوم أن إرتعاب الإنسان لغيره مما يولد فيه الوجل المولد للاصفرار بعد الاحمamar ، وإن تهجينه له مما يولد فيه الخجل المولد للاحمرار بعد الاصفرار ، وإن كان كل ما تولد عن القول المرهب والمهجن في غير محله .

المعتمد في إبطال ذلك ليس إلا ما حقيقناه في «أبكار الأفكار» ، من الدليل الدال على امتناع موجد غير الله تعالى ، وأن كل موجود ممكن موجوده ليس إلا بالله تعالى ، فعليك باعتباره ونقله إلى هنا .

فإن قيل : اختياركم في المسألة المتقدمة إنما هو الوقف عن الجزم بكون الحاصل عن خبر التواتر ضرورياً أو نظرياً ، وما ذكرتوه هنا من كونه مخلوقاً لله

(١) وذلك ... إلخ ، جواب عن السلوك الثاني وبيان لضعفه .

تعالى يوجب كونه اضطرارياً للعبد ، وهو تناقض ، كيف وأنه لو كان مخلوقاً لله تعالى لأمكن حصوله عن خبر الجماعة المفروضين بسبب خلق الله تعالى له ، وأمكن أن لا يحصل بسبب عدم خلقه ، فلما كان ذلك واجب الحصول بخبر التواتر علم أنه غير موجود بالاختيار مباشرة ، بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة .

قلنا : أما التناقض فمتدفع ؛ فإنما سواء قلنا أن العلم مكتسب للعبد ، أو هو حاصل له ضرورياً ، فلا يخرج بذلك عن كونه مخلوقاً لله تعالى على ما عرف من أصلنا^(١) .

قولهم : لو كان مخلوقاً لله تعالى لأمكن أن يحصل وأن لا يحصل .

قلنا : ذلك ممكن عقلاً ، غير أن الله تعالى قد أجرى العادة بخلقه للعلم عند خبر التواتر ، كما أجرى العادة بالشبع عند أكل الخبز ، والري عند شرب الماء ونحوه .

* المسألة الرابعة :

اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط ، واختلفوا في شروط .

فأما المتفق عليه ؛ فمنها ما يرجع إلى الخبرين ، ومنها ما يرجع إلى المستمعين .

فأما ما يرجع إلى الخبرين ، فأربعة شروط :

الأول : أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة إلى حد يتنع معه تواطؤهم على الكذب .

(١) أي : أصل أهل السنة من أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله مكسوبة للعبد ، فخلقها إياها لا ينافي كسب العبد لها .

الثاني : أن يكونوا عالمين بما أخبروا به ، لا ظانين .

الثالث : أن يكون علمهم مستنداً إلى الحس ، لا إلى دليل العقل .

الرابع : أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط ، لأن خبر أهل كل عصر مستقل بنفسه ، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه .

وأما ما يرجع إلى المستمعين ، فإن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخبر به ، غير عالم به قبل ذلك ، وإلا كان فيه تحصيل الحاصل .

غير أن من زعم أن حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم بهذه الأمور على حصول العلم بخبر التواتر .

ومن زعم أنه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور ، لأن العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى ، فإن خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط ، وإن لم يخلق له العلم علم احتلال هذه الشروط أو بعضها ، فضابط العلم بتكميل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواتر عنده ، لأن ضوابط حصول العلم بخبر التواتر سابقة^(١) حصول العلم بهذه الشروط .

ثم اختلف هؤلاء في أقل عدد يحصل معه العلم .

فقال بعضهم : هو خمسة . لأن ما دون ذلك ، كالاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين بالإجماع لتحقيل غلبة الظن ، ولو كان العلم حاصلاً بقول الأربعة ، لما كان كذلك . وقد قطع القاضي أبو بكر بأن الأربعة عدد ناقص ، وتشكك في الخمسة .

ومنهم من قال : أقل ذلك اثنا عشر ، بعدد النقباء منبني إسرائيل ، على

(١) سابقة - صوابه سبق .

ما قال تعالى : ﴿وَبَعْثَنَا مِنْهُمْ أَثْنَيْ عَشْرَ نَقِيبًا﴾ وإنما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم .

ومنهم من قال : أقله عشرون ، تمسكاً بقوله تعالى : ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يُغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .

ومنهم من قال : أقل ذلك أربعون ، أحذأً من عدد أهل الجمعة .

ومنهم من قال : أقلهم سبعون ، تمسكاً بقوله تعالى : ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّيَقَاتِنُوا﴾ وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .

ومنهم من قال : أقله ثلاثة وثلاثة عشر ، نظراً إلى عدد أهل بدر ، إنما خصوا بذلك ليعلم ما يخبرون به للمشركين .

ومنهم من قال : أقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى ، غير معلوم لنا ، وهذا هو اختصار ، وذلك لأننا لا نجد من أنفسنا معرفة العدد الذي حصل علينا بوجود مكة ، وبغداد وغير ذلك من المتواترات عنده ، ولو كلفنا أنفسنا معرفة ذلك عند توارد الخبرين بأمر من الأمور يتربّع الحالة التي يكمل علينا فيها بعد تزايد ظننا بخبر واحد بعد واحد ، لم نجد إليه سبيلاً عادةً ، كما لم نجد من أنفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها ، بالتدريج الخفي ، لقصور القوة البشرية عن الوقوف على ذلك ، بل يحصل لنا العلم بخبر التواتر ، وإن كنا لا نقف على أقل عدد أفاده كما نعلم حصول الشيع بأكل الخبر ، والري بشرب الماء ، وإن كنا لا نقف على المقدار الذي حصل به الشيع والري .

وما قيل من الأقوایل في ضبط عدد التواتر ، فهي مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها ولملائمتها للمطلوب مضطربة ، فإنه ما من عدد يفرض حصول

العلم به لقوم ، إلا وقد يمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم ، بالنظر إلى آخرين ، بل ولو أخبروا بأعيانهم بواقعة أخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم الأول ، ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وإنما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القرائن المفترضة بالخبر ، وقوة سمع المستمع وفهمه ، وإدراكه للقرائن .

وبالجملة ، فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين ، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص ، وعلى هذا فما من عدد يفرض كان أربعة أو ما زاد ، إلا ويمكن أن يحصل به العلم . ويمكن أن لا يحصل ، ويختلف ذلك باختلاف القرائن ، وما ذكر في كل صورة من أن تعين ذلك العدد فيها إنما كان لحصول العلم بخبرهم ؛ تحكم لا دليل عليه ، بل أمكن أن يكون لأغراض آخر غير ذلك ، أو أن ذلك واقع بحكم الاتفاق .

وعلى قولنا بأن ضابط التواتر حصول العلم عنده يمتنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه ، وإنما المرجع فيه إلى الوجدان .

هذا ما يرجع إلى الشرائط المعتبرة المتفق عليها .

وأما الشروط المختلفة فيها فستة :

الأول : ذهب قوم إلى شرط عدد التواتر أن لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد . ومذهب الباقيين خلافه . وهو الحق .

وذلك لأنه قد يحصل العلم بخبر أهل بلد من البلاد ، بل بخبر الحجيج ، أو أهل الجامع بواقعة وقعت ، وحادثة حدثت ، مع أنهم محصورون .

الثاني : ذهب قوم إلى اشتراط اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم ، وهو فاسد ، لأننا لو قدرنا أهل بلد اتفقت أديانهم وأنسابهم ، وأخبروا

بقضية شاهدوها ، لم يمتنع حصول العلم بخبرهم .

الثالث : ذهب بعضهم إلى أن شرط المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولاً ، لأن الكفر عرضة للكذب والتحريف ، والإسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق في القول ، ولهذه العلة اختص المسلمون بدلالة إجماعهم على القطع ، ولأنه لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما أخبر به النصارى مع كثرة عددهم عن قتل المسيح وصلبه ، وما نقلوه عنه من كلمة التثليث .

وهو باطل فإننا نجد من أنفسنا العلم بأخبار العدد الكبير ، وإن كانوا كفاراً كما لو أخبر أهل قسطنطينية بقتل ملوكهم ، وليس ذلك إلا لأن الكثرة مانعة من التوادىء على الكذب ، وإن لم يكن ذلك متنعاً فيما كان دون تلك الكثرة .

وأما الإجماع ، فإنما اختص علماء الإسلام بالاحتجاج به للأدلة السمعية ، دون الأدلة العقلية ، كما سبق بخلاف التواتر .

وأما أنه لم يحصل لنا العلم بما أخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة التثليث ، فيجب أن يكون ذلك محالاً على عدم^(١) شرط من شروط التواتر ، وهو إما اختلال استواء طرفي الخبر ووسطه فيما ذكرناه من الشروط قبل ، أو لأنهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحاً ، بل سمعوا كلمة موهمة لذلك^(٢) ، فنقلوا التثليث ، ويجب اعتقاد ذلك نفياً للكفر عن المسيح ، على ما قال تعالى : ﴿لَقَدْ كَفَرُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ أو لأن المسيح شبه لهم ، فنقلوا قته وصلبه ، ولا بعد في ذلك ، وإن كان الغلط فيه غير معتاد إذا وقع في زمان خرق العوائد ، وهو زمان النبوة ، وإن كان بعيداً في غير زمانه ، ويجب

(١) أي : راجعاً إلى عدم شرط .

(٢) الأولى أن يقول : كلمة توهموا منها .

اعتقاد ذلك ؛ عملاً بقوله تعالى : «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم» .

فإن قيل : فخرق العوائد جائز في غير زمان النبوة بكرامات الأولياء ،
فليجز في كل ما أخبر به أهل ذلك العصر عن المحسات ووقوع الغلط فيه .

قلنا : إن حصل لنا العلم بخبرهم ؛ علمنا استحالة الغلط عليهم ، وإن لم يحصل لنا العلم به ؛ علمنا أنه قد اختل شرط من شرائط التواتر ، وإن لم يكن ذلك الشرط معيناً عندنا^(١) .

الرابع : ذهب قوم إلى أن شرطه أن لا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيف ، وهو باطل ، فإنهم إن حملوا على الصدق لم يتمتنع حصول العلم بقولهم ، كما لو لم يحملوا عليه ، ولهذا فإنه لو حمل الملك أهل مدينة عظيمة على الإخبار عن أمر محس ، وجدنا أنفسنا عالة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل ، وإن حملوا على الكذب ، فيمتنع حصول العلم بخبرهم ، لغوات شرط ، وهو أخبارهم عن معلوم محس .

الخامس : شرطت الشيعة وابن الرواندي^(٢) وجود المقصوم في خبر التواتر ، حتى لا يتفقوا على الكذب ، وهو باطل أيضاً ، لما بيناه من أنه لو اتفق أهل بلد من بلاد الكفار على الإخبار عن قتل ملكهم أو أخذ مدينة ، فإن العلم يحصل بخبرهم ، مع كونهم كفاراً فضلاً عن كون الإمام المقصوم ليس فيهم ، ثم لو كان كذلك ؛ فالعلم يكون حاصلاً بقول الإمام المقصوم بالنسبة إلى من سمعه لا بخبر التواتر .

(١) هذا الجواب لا يصلح ضابطاً ولا مقنعاً فيه للخصم ، بل يفتح باب الفوضى والتطاول على النصوص ، وردتها بدعوى عدم العلم بها ، وخير من ذلك أن يقال : الأصل : البقاء مع ما شوهد ومنع حمله على الغلط لشبهة حتى يرد دليل يخرج عن الأصل كما مر في قصة عيسى الطفلا .

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق كان معتزلياً ورمي بالإلحاد .

السادس : شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملاً على إخبار أهل الذلة والمسكنة ، لأنه إذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء ؛ فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض من الأغراض ، بخلاف ما إذا كانوا أهل ذلة ومسكنة ، فإن خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم من الكذب ، ولو صح لهم هذا الشرط ، لثبت غرضهم من إبطال العلم بخبر التواتر بمعجزات عيسى ، ونبينا عليه السلام ، حيث أنهم لم يدخلوا في الإخبار بها ، وهم أهل الذلة والمسكنة ، لكنه باطل بما نجده في أنفسنا من العلم بأخبار الأكابر والشرفاء العظاماء إذا أخبروا بأمر محس ، وكانوا خلقاً كثيراً ، بل ربما كان حصول العلم من خبرهم أسرع من حصول العلم بخبر أهل المسكنة والذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالغة هؤلاء به لخستهم .

وبالجملة ، لا يمتنع أن يكون شيء من هذه الشروط إذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه أسرع من غيره .

إما أن يكون ذلك شرطاً ينتفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه ، فلا .

* المسألة الخامسة :

ذهب القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصري إلى أن كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص ، لابد وأن يكون مفيداً للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص إذا سمعه ، وهذا إنما يصح على إطلاقه إذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجردأً عما احتف به من القرائن العائدة إلى أخبار المخبرين وأحوالهم واستواء السامعين في قوة السمع للخبر والفهم لماوله مع فرض التساوي في القرائن ، مع أن القرائن قد تفيد أحادها لظن ، وبتضافرها واجتماعها العلم ، كما سنبينه ، فلا يمتنع أن يحصل العلم بمثل ذلك العدد في

بعض الواقع للمستمع دون البعض : لما اختص به من القرائن التي لا وجود لها في غيره ، وبتقدير اتحاد الواقع وقرائتها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الأشخاص حصوله لشخص آخر ، لتفاوتهم في قوة الإدراك والفهم للقرائن ، إذ التفاوت فيما بين الناس في ذلك ظاهر جداً ، حتى إن منهم من له قوة فهم أدق المعاني وأغمضها في أدنى دقة من غير كد ولا تعب .

ومنهم من انتهى في البلادة إلى حد لا قدرة له على فهم أظهر ما يكون من المعاني مع الجد والاجتهد في ذلك .

ومنهم من حالة متوسطة بين الدرجتين ، وهذا أمر واضح لا مراء فيه .

ومع التفاوت في هذه الأمور يظهر أن ما ذكره القاضي وأبو الحسين البصري مما لا سبيل إلى تصحيحه على إطلاقه .

* المسألة السادسة :

إذا عرف أن التواتر يفيد العلم بالخبر الواحد ، كالإخبار عن قتل ملك أو هجوم بلد ، كما ذكرناه ، فلو بلغ عدد الخبرين إلى حد التواتر ، لكن اختلفت أخبارهم والواقع التي أخبروا عنها مع اشتراك جميع أخبارهم في ، معنى جلي مشترك بين مخبراتهم فالكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة إخبارهم عن جزئياته ، أما بجهة التضمن ، أو الالتزام ، فكان معلوماً من أخبارهم ، وذلك كالأخبار التي وردت خارجة الحصر عن وقائع عنتر في حربه ، وواقع حاتم في هباته وضيافاته ، وإن اختلفت وقائع هذه الأخبار ، فكلها دالة على القدر المشترك من شجاعة هذا ، وكرم هذا ، غير إنه ربما كان حصول العلم بها مثل^(١) التواتر الأول لاتحاد لفظه ومعناه ، أسرع حصولاً من الثاني ؛ لاختلاف ألفاظه وما

(١) صوابه : من .

طابقها من المعاني ، وإن اتخد مدلولها من جهة التضمن ، أو الالتزام ، وهذا آخر باب التواتر .

الباب الثالث في أخبار الآحاد

ويشتمل على أربعة أقسام :

أولها : النظر في حقيقة خبر الواحد ، وما يتعلّق به من المسائل .

وثانيها : النظر في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلّق به من المسائل .

وثالثها : النظر في مستند الراوي ؛ وكيفية روایته ؛ وما يتعلّق به من المسائل .

ورابعها : النظر فيما اختلف في رد خبر الواحد به ومسائله .

القسم الأول

في حقيقة خبر الواحد ، ويشتمل على مقدمة ، ومسائل .

أما المقدمة ، ففي حقيقة خبر الواحد وشرح معناه .

قال بعض أصحابنا : خبر الواحد ما أفاد الظن ، وهو غير مطرد ولا منعكس^(١) أما أنه غير مطرد ؛ فلأن القياس مفيد للظن ، وليس هو خبر واحد . فقد وجد الخد ، ولا محدود .

وأما أنه غير منعكس ، فهو أن الواحد إذا أخبر بخبر ، ولم يفده الظن ، فإنه

(١) التعريف المطرد : هو الذي كلما وجد وجد المعرف ، والمنعكس : هو الذي كلما وجد المعرف وجد التعريف ؛ ومحصلهما مساواة التعريف للمعرف .

خبر واحد ، وإن لم يفده الظن فقد وجد المحدود ، ولا حد ، كيف وأن التعريف بما أفاد الظن ، تعريف بلفظ متعدد بين العلم ، كما في قول الله تعالى : «الذين يظنون أنهم ملائقو ربهم» أي : يعلمون ، وبين أن نرجح أحد الاحتمالين على الآخر في النفس من غير قطع ، والحدود مما يجب صيانتها عن الألفاظ المشتركة لأخلاقها بالتفاهم وافتقارها إلى القرينة .

والأقرب في ذلك أن يقال : خبر الأحاد ما كان من الأخبار غير منه إلى حد التواتر ، وهو منقسم إلى ما لا يفيد الظن أصلاً ، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء ، وإلى ما يفيد الظن وهو ترجح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع ، فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمي مستفيضاً مشهوراً .

وإذا عرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل ؛ وهي سبع :

* المسألة الأولى :

اختلfovوا في الواحد العدل ، إذا أخبر بغير ، هل يفيد خبره العلم^(١) فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم ، ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال : إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين ، فإن العلم قد يطلق ويراد به الظن ، كما في قوله تعالى : «إِنَّ عِلْمَنَا مُؤْمِنَاتٍ» أي : ظننتموهن ، ومنهم من قال : إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ، لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد ، بعض أهل الظاهر ، وهو مذهب

(١) انظر الكلام على خبر الواحد في الجزء الثالث من «الرسالة» للشافعي ، وفي الباب الحادي عشر من «الإحکام في أصول الأحكام» لابن حزم ، وما ذكره الموصلي آخر الجزء الثاني من «مختصر الصواعق المرسلة» لابن القيم من الاحتجاج بالسنة وإفادتها العلم ووجوب العمل .

أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ومنهم من قال : إنما يوجد ذلك في بعض أخبار الأحاديث ، لا في الكل ، وإليه ذهب بعض أصحاب الحديث .

ومنهم من قال : إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه في مقالته .

وذهب الباقيون إلى أنه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً ، لا بقرينة ولا بغير قرينة ، والختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن ، ويمنع ذلك عادة دون القرائن ؛ وإن كان لا يمنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة .

أما أنه لا يفيد العلم ب مجرده ، فقد احتاج القائلون بذلك بحجج واهية لا بد من التنبية عليها ، والإشارة بعد ذلك إلى ما هو المعتمد في ذلك .

الحججة الأولى من الحجج الواهية : قولهم : لو كان خبر الواحد مفيد للعلم لأفاده كل خبر واحد ، كما أن خبر التواتر لما كان موجباً للعلم كان كل خبر متواتر كذلك ، وللقاتل أن يقول : هذا قياس تشيلي ، وهو غير مفيد للعلم ، كيف وإن خبر التواتر إن قيل : إن العلم به ضروري غير مكتسب ، فلا يمنع أن يخلق الله تعالى عند كل تواتر ؛ لعلمه بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أو لا مصلحة^(١) كما يشاء ويختر ، ومثل ذلك غير لازم في أخبار الأحاديث .

وإن قيل : إنه نظري مكتسب ، فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم ، ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الأحاديث في ذلك .

(١) هذا مبني على عدم رعاية المصالح في أفعاله تعالى ، والصواب : أن جميع أفعاله وتشريعه مبني على رعاية المصالحة لكمال علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه واحسانه .

الحججة الثانية : أن تأثيرات الأدلة في النفوس بحسب المؤثر ، ولا نجد في أنفسنا من خبر الواحد ، وإن بلغ الغاية في العدالة ، سوى ترجح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم .

وهذه الحججة في غاية الضعف ، لأن حاصلها يرجع إلى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهي مقابلة بثيلها ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد في نفسي العلم بذلك ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

الحججة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم ، لما روّعي فيه شرط الإسلام والعدالة كما في خبر التواتر .

وحاصل هذه الحججة أيضاً يرجع إلى التمثيل ، وهو غير مفيد للثيقين ، ثم ما المانع أن يكون حصوله العلم بخبر التواتر ، لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده ، إن قيل : إن العلم بخبر التواتر ضروري ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ؛ أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على ما يوجب العلم ، إن قيل : بأن العلم بخبر التواتر كسببي ، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك .

والمعتمد في ذلك أربع حجج :

الحججة الأولى : أنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم بمجرده ، فلو أخبر ثقة آخر بصدق خبره ، فإن قلنا : خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم لزم اجتماع العلم بالشيء وبنقيضه ، وهو محال . وإن قلنا : خبر أحدهما يفيد العلم دون الآخر ، فاما أن يكون معيناً ، أو غير معين ، فإن كان الأول ؛ فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر ، وإن لم يكن معيناً ؛ فلم يحصل العلم بخبر واحد منهمما على التعين ، بل كل واحد منهمما إذا جردننا النظر إليه ،

كان خبره غير مفيد للعلم لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر ، كيف وأنه لا مزية لأحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره ، دون خبر الآخر^(١) .

الحججة الثانية : إن كل عاقل يجد من نفسه عندما إذا أخبره واحد بعد واحد بخبر واحد تزيد اعتقاده بذلك الخبر ؛ ولو كان الخبر الأول والثاني مفيدةً للعلم فالعلم غير قابل للتزييد والنقصان .

فإن قيل : كيف يقال بأن العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، مع أن بعض العلوم قد يكون أجلى من بعض ، وأظهر ، كالعلم الضروري ، فإنه أقوى من العلم المكتسب ، والعلم بالأعيان أقوى من العلم بالخبر .

قلنا : لا نسلم تصوّر التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة ولا نقصان ، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعاً ، ولو لم يكن كذلك ، لما كانت علوماً ، بل ظنوناً والتفاوت الواقع بين العلم النظري والعلم الضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم ، بل من جهة أن أحدهما مفتقر في حصوله إلى النظر دون الآخر ، أو أن أحدهما أسرع حصولاً من الآخر ، لتوقفه على النظر والتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متتصور فيما تعلق به ، وإنما التفاوت بينهما من جهة أن ما لا يدرك بالخبر يكون مدركاً بالأعيان والنظر^(٢) .

(١) لمن يرى إفادـة خـبر الوـاحـدـ العـلـمـ أـنـ يـقـولـ هـذـاـ مجـرـدـ فـرـضـ ، فـإـنـ العـادـةـ تـمـنـعـ مـنـ أـخـبـارـ عـدـلـ آخـرـ بـضـدـ مـاـ أـخـبـرـ بـهـ الثـقـةـ الـأـلـأـ فـيـ مـثـلـ النـاسـخـ وـالـنـسـوـخـ ، وـإـنـ جـازـ ذـلـكـ عـقـلاًـ ، وـقـدـ سـبـقـ لـلـمـؤـلـفـ أـنـ أـنـهـ ذـكـرـ لـلـمـانـعـينـ مـنـ إـفـادـةـ الـمـوـاتـرـ الـعـلـمـ مـثـلـ هـذـهـ الـحـجـةـ وـرـدـهـ ، وـبـأـيـ نـظـيرـهـ فـيـ خـبـرـ الـأـحـادـ الـمـخـفـ بالـقـرـائـنـ .
(٢) الـظـاهـرـ أـنـ الـعـلـمـ مـتـفـاـوـتـ فـيـ نـفـسـهـ كـمـاـ وـقـوةـ ، كـمـاـ أـنـهـ مـتـفـاـوـتـ فـيـ وـسـائـلـهـ وـفـيـ السـرـعـةـ ، وـالـبـطـءـ فـيـ حـصـولـهـ ، وـالـوـجـدانـ وـالـفـطـرـةـ السـلـيمـةـ مـنـ شـوـاهـدـ ذـلـكـ ، وـأـدـلـةـ زـيـادـةـ الإـيـانـ وـنـقـصـانـهـ تـؤـيدـ مـقـتضـىـ الـفـطـرـةـ .

الحججة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد بمجرده موجباً للعلم ، لكان العلم حاصلاً بنبوة من أخبر بكونهنبياً من غير حاجة إلى معجزة دالة على صدقه ، ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد ، وأن لا يفتقر معه إلى شاهد آخر ، ولا إلى تزكيته ، لما فيه من طلب تحصيل الحاصل ، إذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، كما سبق تقريره^(١) .

الحججة الرابعة : أنه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجرده لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه ، إن كان ذلك فيما يبدع بمخالفته ؛ ويفسق ، ولكان ما يصح معارضته بخبر التواتر ، وأن يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في خبر التواتر ، وكل ذلك خلاف الإجماع^(٢) .

فإن قيل : ما ذكرتكم معارض بالنص ، والمعقول ، والأثر .

أما بالنص : فقوله تعالى : «ولا تقف ما ليس لك به علم» ؛ نهي عن اتباع غير العلم ، وقد أجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد في أحکام الشرع ، ولزوم العمل به ، فلو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لكان الإجماع منعقداً على مخالفة النص ، وهو ممتنع ، وأيضاً فإن الله تعالى قد ذم على اتباع الظن

(١) للمخالف أن يمنع كلاماً من الملازمتين ؛ فإن خبر الإنسان عن نبوة نفسه بلا معجزة دعوى شيء غير مأثور في سنة الله مع خلقه فلا تقبل حتى تؤيد بما يجعلها جارية على سنته سبحانه وما عهده البشر في إرساله رسلاه ، بخلاف إخبار إنسان عدل عن مثله ، وأما الشهادة فلها اعتبارات أخرى في الشاهد والمشهود وغيرهما فاختل了一نها باختلاف ذلك ، فكان الواجب اعتبار ما اعتبره الشرع فيها وليس القصد منها مجرد حصول العلم ، ولذا لم يجز له أن يحکم بمجرد علمه ، ولا بعلم حصل له بشهادة شاهدين أو ثلاثة في قضية زنا ، أما إن العلم لا يقبل الزيادة والنقصان فغير مسلم لما عرفت فيما تقدم .

(٢) قد يقال : نلتزم تخطئة المخالف وننذره قبل البلاغ وإقامة الحججة ؛ ونفسه وندعوه بعد البلاغ وإزاله الشبهة وإقامة الحججة فيما يفسق أو يبدع بثله ، وإنما لم تصح معارضته بالمتواتر لتفاوتهمما في العلم ، فيقدم المتواتر لزيادته في ذلك ؛ وبهذا يعرف الجواب عن الباقي .

بقوله تعالى : ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظُّنُونَ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظُنُونًا إِن الظُّنُونَ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ ، فلو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، بل للظن ، لكننا مذمومين على اتباعه ، وهو خلاف الإجماع .

وأما من جهة العقول ، فمن وجهين :

الأول : أنه لو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لما أوجبه ؛ وإن كثر العدد إلى حد التواتر ، لأن ما جاز على الأول جاز على من بعده .

الثاني : أنه لو لم يكن خبره موجباً للعلم ؛ لما أبىع قتل المقر بالقتل على نفسه ولا بشهادة اثنين عليه ، ولما وجبت الحدود بأخبار الأحاد ، لكون ذلك قاضياً على دليل العقل ، وبراءة الذمة .

وأما من جهة الأثر ، ونخص مذهب من فرق بين خبر وخبر كبعض المحدثين ، فهو أن علياً كرم الله وجهه ؛ قال : ما حديثي أحد بحديث إلا استحلفته ، سوى أبي بكر ؛ صدق أبو بكر وقطع بصدقه ، وهو واحد .

قلنا : أما الآيات ، فالجواب عنها من وجهين :

الأول : أن وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعيات إنما كان بناء على انعقاد الإجماع على ذلك ، والإجماع قاطع ، فاتباعه لا يكون اتباعاً لما ليس بعلم ، ولا اتباعاً للظن^(١) .

الثاني : أنه يحتمل أن يكون المراد من الآيات إنما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم ، كالاعتقادات في أصول الدين من اعتقاد وجود الله تعالى ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ويجب الحمل على ذلك عملاً بما

(١) الجواب بهذا الوجه فيه تسليم للدليل وليس بجواب عنه فليتأمل .

ذكرناه من الأدلة^(١).

وأما ما ذكروه من الوجه الأول : من جهة المعمول ، فغير لازم ، لأن حكم الجملة قد يغاير حكم الأحاداد ، على ما سبق مراراً.

وأما الوجه الثاني : فمبني على أن أحكام الشرع لا تبني على غير العلم ، وهو غير مسلم ، وعلى خلاف إجماع السلف قبل وجود المخالفين .

وما ذكروه من الأثر ، فغايته أن يدل على أن علياً صدق أبا بكر رضي الله عنهما من غير يمين ، لحصول ظنه بخبره من غير يمين دون خبر غيره لكون ما اختص به من زيادة الرتبة وعلو الشأن في العدالة في مقابلة عين غيره والتصديق بناء على غلبة الظن جائز في باب الظنون ، وإن لم يكن الصدق معلوماً .

وأما جواز وقوع العلم بخبر الواحد ، إذا احتفت به القرائن ، فيدل عليه أن القرينة قد تفيد الظن مجرد عن الخبر ، وذلك كما إذا رأينا إنساناً يكثر من النظر إلى شخص مستحسن ، فإننا نظر حبه له ، فإذا اقترب بذلك ملازمته له ، زاد ذلك الظن ، ولا يزال في التزايد بزيادة خدمته له ، وبذل ماله وتغيير حاله ، إلى غير ذلك من القرائن ، حتى يحصل العلم بحبه له كما في تزايد الظن بأخبار الأحاداد حتى يصير تواتراً ، وكذلك علمنا بخجل من هجن ، ووجل من خوف ، باحمرار هذا ، واصفاره هذا ، وبهذا الطريق نعلم عند ارتفاع الطفل وصول اللبن

(١) قد يقال : إن كلاماً من الأدلة العلمية والظنية يثبت به إحكام الأصول والفرع ، لكن تفاوت أحكامها في قوة الاعتبار فقد تبلغ من القوة درجة تقضي كفر المخالف بعد البلاغ وإقامة الحجة وقد تكون دون ذلك فيكتفي بتنطية المخالف .

ومن تتبع مسائل الخلاف في التوحيد وأصول الفقه وجد كثيراً من الأمثلة التي توضح ما ذكرنا ، ووجد جميع الطوائف تستدل عليها بأحاديث الأحاداد ، ويمكن أن يقال في الجواب : إن المراد بالعلم المنفي في قوله : «ولا تقف» ما يشمل الظن الراجح ، وبالظن في قوله : «إن يتبعون إلا الظن» الخرص والتخمين .

إلى جوفه بكثرة امتصاصه وازدراده وحركة حلقه مع كون المرأة شابة نساء ويسكون الصبي بعد بكائه ، إلى غير ذلك من القرائن .

وإذا كانت القرائن المتضادرة بمجدها مفيدة للعلم ، فلا يبعد أن تقترب بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن ، قائمة مقام اقتران خبر آخر به ، ثم لا يزال التزايد في الظن بزيادة اقتران القرائن إلى أن يحصل العلم ، كما في خبر التواتر .

وإذا ثبت الجواز في بيان الواقع أنه لو أخبر واحد أن ولد الملك قد مات ، واقترب بذلك علمنا ببرضه ، وأنه لا مريض في دار الملك سواه ، وما شاهدناه من الصراخ العالي في داره ، والنحيب الخارج عن العادة ، وخروج الجنaza محفلة بالخدم ، والجواري حاسرات مبرجات يلطممن خدوذهن ، وينتفن شعورهن ، والملك ممزق الثوب حاسر الرأس يلطم وجهه ، وهو مضطرب البال ، مشوش الحال ، على خلاف ما كان من عاداته من التزام الوقار والهيبة ، والمحافظة على أسباب المروءة ؛ فإن كان عاقل سمع ذلك الخبر ، وشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك الخبر ، ويحصل له العلم بخبره ، كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبره .

وكذلك إذا أخبر واحد ، مع كمال عقله ، وحبه لحياة نفسه وكراهته للألم ، وهو في أرعد عيشة ، نافذ الأمر ، قائم الجاه أنه قتل من يكافئه عمداً عدواً ، بألة يقتل مثلها غالباً ، من غير شبهة له في قتله ، ولا مانع له من القصاص ، كان خبره مع هذه القرائن موجباً للعلم بصدقه عادة .

وكذلك ؛ إذا كان في جوار إنسان امرأة حامل ، وقد انتهت مدة حملها ، فسمع الطلاق من وراء الجدار ، وضجة النسوان حول تلك الحامل ، ثم سمع صراخ الطفل ؛ وخرج نسوة يقلن : إنها قد ولدت ، فإنه لا يستریب في ذلك ؟

ويحصل له العلم به قطعاً وإنكار ذلك ما يخرج الماناظرة إلى المكابرة .

فإن قيل : العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة ، إما أن يكون حاصلاً من نفس الخبر ، أو من نفس القرائن ، أو من الخبر مشروطاً بالقرائن ، أو بالقرائن مشروطاً بالخبر الأول أو من الأمرين معاً لا جائز أن يكون من مجرد الخبر لما ذكرته أولاً ، ولا جائز أن يكون من الخبر مشروطاً بالقرائن ، ولا من القرائن بشرط الخبر ، ولا من الخبر والقرائن معاً ؛ لاستقلال تلك القرائن المذكورة بفادة العلم بالموت ، سواء وجد الخبر أو لم يوجد فلم يبق إلا أن يكون حاصلاً من نفس القرائن ، ولا أثر للخبر .

ثم ما ذكرتكموه معارض بما ذكرتكموه من الحاجج الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجردأ عن القرائن فإنها متوجهة بعينها هاهنا .

والجواب عن السؤال الأول أنه لا يمتنع أن يكون سبب ما وجد من القرائن موت غير ولد الملك فجأة ، فإذا انضم إليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه ، كان اعتقاد موته أكد من اعتقاد موته مع القرائن دون الخبر^(١) .

وعن المعارضات أنها غير لازمة فيما نحن فيه .

أما الحاجة الأولى : فلأننا إذا فرضنا حصول العلم بخبر من احتفت بخبره القرائن ، فيمتنع تصور اقتران مثل تلك القرائن ، أو ما يقوم مقامها ، بالخبر المناقض له وإن كان نفس الخبر مناقضاً ، بخلاف ما إذا كان الخبر بمجرده مفيداً للعلم ، فإن ذلك غير مانع من خبر آخر مناقض له على ما هو معلوم في الشاهد^(٢) .

(١) جوابه يشمل ما إذا كانت القرائن مفيدة للظن فتأكدت بضم الخبر إليها وصار المجموع مفيداً للعلم أو لظن أرجح ؛ وما إذا كانت مفيدة للعلم فتأكدت بضم الخبر إليها .

(٢) متى فرض أن خبر الواحد بمجرده مفيداً للعلم امتنع ورود نقبيسه عن عدل آخر على وجه الصحة كخبر الواحد إذا احتفت به القرائن .

وأما الحجة الثانية : فلأن ما نجده من التزييد عند أخبار الأحاداد إنما يكون فيما لم يحصل العلم فيه بخبر الأول والثاني ، وأما متى كان العلم قد حصل بخبر الأول ، فاللتزييد من ذلك يكون ممتنعاً ، ولا كذلك فيما إذا أخبر واحد بخبر ؛ فإنما إذا جردننا النظر إلى خبره من غير قرينة ، وجدنا أنفسنا مما يزيد فيها الظن بما أخبر به باقتران خبر غيره بخبره ^(١) .

وأما الحجة الثالثة : فلأننا إذا قلنا : إن خبر الواحد يفيد العلم بخبره ، لزم تصديق مدعى النبوة في خبره ، ولا كذلك إذا قلنا : إن الخبر لا يفيد العلم إلا بالقرائن ، فخبر الواحد بنبوته لا يكون مفيداً للعلم بصدقه دون اقتران القرائن بقوله والمعجزة من القرائن ^(٢) .

وأما الحجة الرابعة : فغايتها أنها تدل على أنه لم يوجد خبر من أخبار الأحاداد في الشرعيات موجباً للعلم بمجرده ^(٣) ، ولا يلزم منه انتفاء ذلك مطلقاً .

* المسألة الثانية :

إذا أخبر واحد بين يدي رسول الله ﷺ ، بخبر ، ولم ينكر عليه ؛ هل يعلم كونه صادقاً فيه ؟

منهم من قال بأن ذلك دليل العلم بصدقه فيما أخبر به ، فإنه لو كان كاذباً لأنكر النبي ﷺ عليه ، وإلا كان مقرأ له على الكذب مع كونه محراً ،

(١) فيه أن العلم يقبل الزيادة كالظن ، كما تقدم تعليقاً ص ٤٦

(٢) لا نسلم الملازمة ، فإن دعوه النبوة بلا معجزة على خلاف سنة الله في إرساله رسالته كما تقدم تعليقاً ص ٤٦

(٣) غايتها ذلك ، إلا أنه غير مسلم فإنه قد يوجد من أخبار الأحاداد ما يفيد بمجرده العلم لكنه غير مطرد في كل خبر ، ولا لكل أحد ؛ لتفاوت الرواية في صفات القبول وتفاوت السامعين في المعرفة وبعد النظر ودقته .

وذلك محال في حق النبي ﷺ ، وهو غير صحيح ، فإنه من الجائز أن يكون للنبي ﷺ ، غير سامع له ، بل هو ذاهم عنه ، وإن غلب على الظن السمع وعدم الغفلة ؛ وبتقدير أن يعلم سماعه له ، وعدم غفلته عنه ، فمن الجائز أن لا يكون فاهماً لما يقول ، وإن غلب على الظن فهمه له ، وبتقدير أن يكون فاهماً له ، فلا يخلو ، أما أن يكون ما أخبر به متعلقاً بالدين ، أو الدنيا ، فإن كان متعلقاً بالدين ، وقدر كونه كاذباً فيه ، فيحتمل أن يكون قد بيته له وعلم أن إنكاره عليه وبيانه له ثانياً غير منجع فيه فلم ير في الإنكار عليه فائدة ، ورأى المصلحة في إهماله إلى وقت آخر ، وبتقدير عدم ذلك كله ، احتمل أن يكون كذبه في ذلك صغيرة ، وعدم الإنكار عليه في ذلك غاية أن يكون صغيرة في حق النبي ﷺ وانتفاء الصغائر عن النبي ﷺ غير مقطوع به على ما بيناه في كتابنا الكلامية .

هذا ، إن كان إخباره بأمر ديني .

وأما إن كان إخباره بأمر دنيوي ، فيحتمل أن النبي ﷺ لم يعلم بكونه كاذباً فيما أخبر به ، وإن ظن علمه به ، وبتقدير أن يكون عالماً بكذبه ، فيحتمل أنه امتنع من الإنكار لمانع ، أو لعلمه بأنه لا فائدة في إنكاره ، وبتقدير عدم ذلك كله ، فيتحمل أن يكون ذلك من الصغائر ، والصغراء غير متنعة على الأنبياء ، كما علم وعلى هذا ؛ فعدم الإنكار لا يدل على صدقه قطعاً ، وإن دل عليه ظناً^(١) .

* المسألة الثالثة :

إذا أخبر واحد بخبر عن أمر محس بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عن

(١) إن دل على عدم إنكاره ﷺ ذلك الخبر على صدق قوله يقيناً ولو بما احتف به من القرآن فهو المطلوب ، ولا أقل من أن يدل على ظن صدقه كما ذكر المؤلف آخر المسألة ، وذلك كاف في العمل بمقتضاه كما يتبين قريباً في المسألة الرابعة ، وإنذن ؛ فالعمل بهذا الخبر مشروع على كلا التقديرين .

تكذيبه ؛ قال قوم : علم من ذلك صدقه لأنه يمتنع عادة أن لا يطلع واحد منهم على كذبه ؛ وبتقدير الاطلاع ، يمتنع عادة سكوت الجموع العظيم عن التكذيب مع اختلاف أمزجتهم وطبعاتهم واختلاف دواعيهم ، فحيث سكتوا عن التكذيب دل على صدقه ، وليس بحق ؛ لأنه من الجائز أن لا يكون لهم اطلاع على ما أخبر به ، ولا يعلمون كونه صادقاً ولا كاذباً ، ولا واحد منهم ، ولا العادة ما تخيل اطلاع بعض الناس على أمر لم يطلع عليه غيره ، وبتقدير أن يعلم واحد منهم أو اثنان كذبه ؛ فالعادة لا تخيل سكوت الواحد والاثنين عن تكذيبه ، وبتقدير أن يعلم الكل بكذبه ، فيحتمل أن مانعاً منعهم من تكذيبه ، ومع هذه الاحتمالات يمتنع القطع بتصديقه وإن كان صدقه مظنوناً .

* المسألة الرابعة :

إذا روى واحد خبراً ، ورأينا الأمة مجتمعة على العمل بمقتضاه ، قال جماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما : إن ذلك يدل على صدقه قطعاً ، وإلا كان عملهم بمقتضاه خطأ ، والأمة لا تجتمع على الخطأ ، وهو باطل ، وذلك لأنه من المحتمل أنهم لم يعملوا به ، بل بغيره من الأدلة أو بعضهم به ، وببعضهم بغيره ، وبتقدير عمل الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً ، لأنه إذا كان مظنون الصدق ، فالآمة مكلفة بالعمل بوجبه ، وعملهم بوجبه مع تكليفهم بذلك لا يكون خطأ ، لأن خطأهم إنما يكون بتركهم لما كلفوا به ، أو العمل بما نهوا عنه ، ومع هذه الاحتمالات ، فصدقه لا يكون مقطوعاً ، وإن كان مظنوناً .

وعلى هذا ، لو روى واحد خبراً ؛ واتفق أهل الإجماع فيه على قولين ، فطائفة عملت بمقتضاه ، وطائفة اشتغلت بتأويله ، فلا يدل ذلك على صدقه

قطعاً ، وذلك لأن الطائفة التي عملت بمقتضاه لعلها لم تعمل به ، بل بغيره ، كما سبق ، وبتقدير أن تكون عاملة به ، فاتفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقاً قطعاً لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظني .

* المسألة الخامسة :

اختلفوا فيما لو وجد شيء بشهادة من الخلق الكثير ، لتوفرت الدواعي على نقله ، إذا انفرد الواحد بروايته عن باقي الخلق ، كما إذا أخبر مخبر بأن الخليفة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بشهادة من الخلق ، ولم يخبر بذلك أحد سواه فذهب الكل إلى أن ذلك يدل على كذبه ، خلافاً للشيعة ، وهو الحق ، وذلك لأن الله تعالى قد ركز في طباع الخلق من توفير الدواعي على نقل ما علموه ، والتحدث بما عرفوه ، حتى إن العادة لتحليل كتمان ما لا يؤبه له مما جرى من صغار الأمور على الجمع القليل ، فكيف على الجمع الكبير فيما هو من عظام الأمور ومهما تها ، والنفوس مشربة إلى معرفته ، وفي نقله صلاح للخلق ، بل السكوت عن نقل ذلك وإشاعته في إحالة العادة له أشد من إحالة العادة لسكتهم وتواطئهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد ، ولو جاز كتمان ذلك ؛ لجأ أن يوجد مثل مصر وبغداد ، ولم يخبر أحد عنهم ، وذلك محال عادة^(١) وبمثل هذا عرفنـا كذب من ادعى معارضـة القرآن والتنصيـص على إمام بعينـه ، من حيث أنه لو وجد ذلك لشاء وتوفـرت الدواعـي على نقلـه^(٢) .

(١) مقتضـى دليلـه إحـالة العـادة كـتمـان ما توـفـرتـ الدـوـاعـي عـلـىـ نـقـلـهـ صـدـفـةـ أوـ تـواـطـؤـاـ ، لاـ وجـوبـ نـقـلـهـ توـاتـرـاـ أوـ استـفـاضـةـ كـمـاـ هـيـ الدـعـوىـ ، وـعـلـيـهـ فـلاـ يـمـتـنـعـ نـقـلـ وـاحـدـ أوـ اثـنـينـ ذـلـكـ الـخـبـرـ وـإـشـاعـتـهـمـ إـيـاهـ معـ اـكـتـفـاءـ الـبـاقـيـنـ بـذـلـكـ ، وـقـدـ يـسـتـفـيـضـ نـقـلـهـ بـعـدـ ؛ كـمـاـ فـيـ حـدـيـثـ : «إـنـاـ الـأـعـمـالـ بـالـنـيـاتـ» وـغـيـرـهـ مـاـ يـأـتـيـ بـيـانـهـ فـيـ الـاعـتـراـضـاتـ الـوارـدـةـ عـلـىـ هـذـاـ الدـلـيلـ .

(٢) أقول : لو وجد لنقل ولو من طريق واحد صحيح ، وحيث لم يصح نقله ولو آحاداً ؛ دل على كذبه .

فإن قيل : العادة إنما تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما جرى بمشهد منهم من الأمور العظيمة ، إذا لم يتحقق الداعي إلى الكتمان معارضًا للداعي الإظهار ، ولا بعد في ذلك ، إما لغرض واحد يعم الكل نظرًا إلى مصلحة تتعلق بالكل في أمر الولاية وإصلاح المعيشة ، أو خوف وريبة من عدو غالب وملك قاهر ، أو لأغراض متعددة ، كل غرض لواحد ، ويدل على ذلك الواقع وهو أن النصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر ، لم ينقلوا كلام المسيح في المهد ، مع إنه من أعجب حادث حادث في الأرض ؛ ومن أعظم ما توفر الدواعي على نقله وإشاعته ونقلوا ما دون ذلك من معجزاته ، وأيضاً فإن الناس نقلوا أعلام الرسل ، ولم ينقلوا أعلام شعيب وغيره من الرسل ، وأيضاً فإن أحاد المسلمين قد انفردوا بنقل ما توفر الدواعي على نقله مع شيوخه فيما بين الصحابة والجمع الكبير ، كنقل ما عدا القرآن من معجزاته ؛ كان شقاق القمر ، وتسبيع الحصا في يده ، ونبع الماء من بين أصابعه ، وحنين الجذع إليه ، وتسليم الغزاله عليه ، وكدخول مكة عنوة أو صلحًا ، وتشنية الإقامة وإفرادها ، وإفراده في الحج ، وقرانه ، ونكاحه لميمونة وهو حرام ، وقبوله لشهادة الأعرابي وحده في هلال رمضان ، ورفع اليدين في الصلاة ، والجهر بالتسمية إلى غير ذلك من الواقع التي لا تخصى .

قلنا : قد بينا أن العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما يجري بينهم من الواقع العظيمة .

قولهم ذلك إنما يصح أن لو لم يوجد الداعي إلى الكتمان .

قلنا : والكلام فيه ، وذلك أن العادة أيضًا تحيل اشتراك الخلق الكبير في الداعي إلى الكتمان ، كما يستحيل اشتراكهم في الداعي إلى الكذب ، وإلى

أكل طعام واحد في يوم واحد .

وما ذكروه من صور الاستشهاد .

أما كلام عيسى في المهد ، فإنما تولى نقله الأحاد ، لأنه لم يتكلم إلا بحضور نفر يسير ، حيث لم يكن أمره قد ظهر ، ولا شأنه قد اشتهر ، ولا عرف برسالة ولا نبوة ، وذلك بخلاف إحياء الميت ، وإبراء الأكمه والأبرص ، فإنه كان وقت اشتهره ودعواه الرسالة ، مستدلاً بذلك على صدقه ، وتطلع الناس إليه وامتداد الأعين إلى ما يدعوه ، فلذلك لم يقع اتفاقهم على كتمانه .

وأما أعلام شعيب وغيره من الأنبياء ، فإنما لم ينقل ؛ لأنهم لم يدعوا الرسالة حتى يستدلوا عليها بالمعجزات^(١) ، ولا كان لهم شريعة انفردوا بها ، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم من الرسالة ؛ كدعوى غيرهم من الأئمة وأحاد العلماء .

وأما نقل باقي معجزات الرسول غير القرآن ، فإنما تولاه الأحاد ، لأنه لم يوجد شيء من ذلك يشهد من الخلق العظيم ، بل إنما جرى ما جرى منها بحضور طائفة يسيرة ، ولا سيما انشقاق القمر ، فإنه كان من الآيات الليلية وقعت والناس بين نائم وغافل في لمح البصر ولم يكن النبي ﷺ قد دعاهم إلى رؤيته ، ولا نبههم على ذلك سوى من رأه من النفر اليسير^(٢) ، ولهذا فإنه كم من

(١) انظر هذه الدعوى في قوله تعالى : «وَالى مِدِينٍ أَخَاهُمْ شَعِيبًا» عطفاً على معمولي الإرسال في قوله في سورة الأعراف : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ» ، وعطفاً على معمولي الإرسال أيضاً في قوله في سورة هود : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ» ، وانظرها أيضاً مع قصة شعيب في سورة الشعراء وفيها : «إِنِّي لِكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ» ؛ فإن في ذلك الكفاية في إبطال هذه الدعوى ، ولو أجاب بيتها لم تنقل اكتفاء بشهادة النبي الصادق ، والقرآن المعجز برسالته لكنه أبعد له عن المزالق .

(٢) ليس ذلك بصحيح فإن حنين الجذع كان بحضوره جمع عظيم في المسجد ونبع الماء من بين أصابعه ﷺ كان بحضوره الجيش وقد انتفعوا بالماء شرباً وطهارة وتزودوا منه وزالت به شدتهم ، ومع ذلك =

أمر مهول يقع في الليل ، من زلزلة أو صاعقة أو ريح عاصف أو انقضاض شهاب عظيم ، ولا يشعر به سوى الأحاداد^(١) وهذا بخلاف القرآن ، فإنه كان بِرَدَدِه يردد بين الخلق في جميع عمره ، فم يبق أحد من الجمع العظيم في زمانه إلا وقد علمه وشاهده ، فلذلك استحال تواطئهم على عدم نقله^(٢) .

وأما دخول مكة ، فقد نقله الجمع الكثير ؛ وهو مستفيض مشهور ، أنه دخلها عنوة مسلحاً بالألوية والأعلام على سبيل القهر والغلبة ، مع بذل الأمان لمن ألقى سلاحه ، واعتضم بالكعبة ودار أبي سفيان ، وإنما خالف بعض الفقهاء لما اشتبه عليه ذلك بأداء دية من قتله خالد بن الوليد ، ولا يبعد ظن ذلك من الأحاداد .

وأما تشنية الإقامة وإفرادها ؛ فإنما اختلفوا فيه لاحتمال أن المؤذن كان يفرد تارة ، ويثنى أخرى . فنقل كل بعض ما سمعه ، وأهملباقي لعمله بأنه من الفروع المتسامح بها ، وهو الجواب عن الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الصلاة .

وأما إفراد النبي وقرانه في الحج ، فإنما نقله الأحاداد ، لأن ذلك مما يتعلق

= نقل أحاداداً .

(١) متى سلم أن القمر انشق وإنه آية قصد بها إقامة الحاجة أو تقويتها استحال في حكمه الله سبحانه أن يفعل ذلك والناس بين نائم وغافل مدة لمح البصر دون دعوه لرؤيته ولا تنبيه لمشاهدته ، فلا بد أن يكون شاهده كثير ، ويزيد ذلك أنه نقل نقاًلاً مستفيضاً بل متواتراً معنى وإن لم يتواتر لفظاً ، ومع ذلك قد يقال : إن كثيراً من العلماء استغنى بذلك من القرآن عن نقله .

وأما ما ذكره من الزلازل والشهب ونحوهما ؛ فإنها سنن كونية عامة قد صارت لكثرتها عادية ، ولم يقصد بها إثبات رسالة أو تقويتها ، فلذلك اختلف أمرهما بما نحن بصدده ، ومع ذلك فالشاذ فيها الذي يسترعى الأنظار ؛ قد ينقل نقاًلاً مستفيضاً .

(٢) استحالة التواطؤ على عدم النقل تصدق بالنقل متواتراً ، كالقرآن ونحوه ، واستفاضية ؛ كما في فتح مكة عنوة ، وأحاداداً وهو كثير حتى فيما تعم به البلوى وتتوفر الدواعي على نقله إذ المستحيل إلا تنقل أصلاً ، كما هو مقتضى التعليل .

بالنية ، وليس ذلك مما يجب ظهوره ومناداة النبي ﷺ به^(١) .

وأما نكاحه ميمونة ، وهو حرام ، فليس ذلك أيضاً مما يجب أظهاره ، بل جاز أن يكون قد وقع ذلك بحضور جماعة يسيرة ، فلذلك انفرد به الأحاديث ، وهو الجواب عن قبول شهادة الأعرابي وحده .

* المسألة السادسة :

مذهب الأكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً ، خلافاً للجبايني^(٢) وجماعة من المتكلمين ، ودليل جوازه عقلاً أنا لو فرضنا ورود الشارع بالتبعد بالعمل بخبر الواحد إذا غلب على الظن صدقه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ، ولا معنى للجائز العقلي سوى ذلك ، وغاية ما يقدر في اتباعه احتمال كونه كاذباً أو مخطئاً : وذلك لا يمنع من التعبد به ، بدليل اتفاقنا على التعبد بالعمل بقول المفتى ، والعمل بقول الشاهدين ، مع احتمال الكذب ، والخطأ على المفتى ، والشاهد فيما أخبرا به .

فإن قيل : وإن سلمنا أنه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال ، وأنه ليس محالاً لذاته عقلاً ، لكنه محال عقلاً باعتبار أمر خارج عن ذاته ، وذلك لأن التكاليف مبنية على المصالح ودفع المفاسد ؛ فلو تعبدنَا باتباع خبر الواحد والعمل به ، فإذا أخبر عن رسول الله بسفك دم واستحلال بضع محرم ،

(١) يحاب عليه بأن كلاماً من الأفراد والتمنت والقرآن كما يتعلق بالنية وهي خفية يتعلق بالتبليغ وهي ما يجهز به من أذكار الحج ، يتبيّن ذلك من صفة حجته ﷺ ومن احتجاج كل طائفة بطرف من الروايات الواردة في ذلك ، ومع ذلك نقلت تفاصيله أحاداً مع قوله ﷺ : «خذلوا عنى مناسككم» ، وما تقدّم يتبيّن أن ما تتوفر الدواعي على نقله نقل أحياناً أحاداً ، وأحياناً استفاضة ؛ أو توافراً ، مع صحة العمل بالجميع والاحتياج به .

(٢) تقدّمت ترجمته تعليقاً في الجزء الأول .

مع احتمال كونه كاذباً، فلا يكون العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة، وهو خلاف وضع الشرع، ولهذا امتنع ورود التبعد بالعمل بخبر الفاسق والصبي، فيما يتعلق بالأحكام الشرعية إجمالاً^(١).

وأما ما ذكرتموه من التبعد بالعمل بقول الشاهدين، فالفرق بين الشهادة والخبر من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الشهادة إنما تقبل فيما يجوز فيه الصلح، ولا كذلك الخبر عن الله تعالى والرسول فكانت المفسدة في الشهادة أبعد.

الثاني: أن الخبر يقتضي إثبات شرع بخلاف الشهادة.

الثالث: هو أن الحكم عند الشهادة إنما يثبت بدليل قاطع وهو الإجماع، والشهادة شرط، لا مثبت، بخلاف خبر الواحد، فإنه عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز التبعد بخبر الواحد إلا إنه معارض بما يدل على نقيضه، وبيانه من جهة المنقول، والمعقول.

أما المنقول، فقوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم»، وقوله: «وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون»، وقوله تعالى: «إن الظن لا يعني من الحق شيئاً».

وأما المعقول، فمن أربعة أوجه:

(١) إذا توفر في خبر الواحد شروط القبول المعروفة عند علماء الحديث كذبه لغو، وعلى ذلك يكون سفك الدماء واستحلال الفروج ونحوهما استناداً إلى خبر الواحد مصلحة، لا مفسدة تشويه، فضلاً عن أن يكون مفسدة محضة، وأما امتناع العمل بخبر الفاسق والصبي فلرجحان احتمال الكذب أو الغلط فيه أو تساوي الاحتمالات لا مجرد احتمال ذلك ولو مرجحاً.

الأول : أنه لو جاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد في الأحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا بصدقه ، لاحتمال كونه مصلحة ، لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالأحكام الشرعية ، وذلك دون اقتران المعجزة بقوله محال .

الثاني : أنه لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع ؛ لجاز ورود التعبد به في الأصول ، وليس كذلك^(١) .

الثالث : أنه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد ، لجاز التعبد به في نقل القرآن ؛ وهو محال .

الرابع : إن أخبار الأحاداد قد تتعارض ، فلو ورد التعبد بالعمل بها ؛ لكان وارداً بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض ، وهو ممتنع على الشارع .

والجواب على السؤال الأول من وجهين :

الأول : أنه مبني على وجوب رعاية المصالح في أحكام الشرع وأفعاله ؛ وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلاميات^(٢) .

الثاني : أن ما ذكروه منتفق ؛ بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتى .

وما ذكروه من الفروق باطلة ، أما الفرق الأول فمن وجهين :

الأول : أنه لا يطرد في الأخبار المتعلقة بأنواع المعاملات .

(١) وليس كذلك : هذه صغرى الدليل ، وهي مبنوعة ، فإننا نلتزم جواز التعبد بخبر الواحد في أصول الدين وأصول الفقه ، والخالفون في ذلك استدلوا به في علم الكلام وأصول الفقه ، يدل على ذلك استقراء كتبهم ، انظر التعليق : «مجمع الفتاوى» (٢٨٢/١ ، ٢٥٧/٢٠) .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً في الجزء الأول .

الثاني : أنه ينتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح : كالدماء
والفروج .^(١)

وأما الفرق الثاني : فمن جهة أن الخبر كما يستلزم إثبات أمر شرعي ، كالشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك ، يستلزم إثبات أمر شرعي ، وهو وجوب القتل والقطع .

وأما الثالث : فمن جهة أنه لا فرق بين الخبر والشهادة من حيث أنه لا بد عند الشهادة من دليل يوجب العمل بها ؛ كما في العمل بالخبر .

وأما المعارضة بالأيات ؟ فجوابها من وجهين :

الأول : أنا نقول بوجبها ، وذلك أن العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه إنما هو بدليل مقطوع به ، مفيد للعلم بذلك ، وهو الإجماع .

الثاني : أنه لازم على الخصوم في اعتقادهم امتناع التبعد بخبر الواحد ، إذ هو غير معلوم بدليل قاطع ، بل غايته أن يكون مطعوناً لهم ، فالآيات مشتركة الدلالة ، فكما تدل على امتناع اتباع خبر الواحد ، تدل على امتناع القول بعدم اتباعه ، وإذا تعارضت جهات الدلالة فيها ، امتنع العمل بها ، وسلم لنا ما ذكرناه^(٢) ، وعلى هذا ، نقول بجواز ورود التبعد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلأً ، إذا غلب على الظن صدقه ، وإن كان ذلك غير واقع^(٣) .

(١) الجواب صحيح ؛ لأن في التشتميل بالدماء نظراً فإنها قد يجري فيها الصلح .

(٢) هذا جواب جدلي إلزامي يراد به إسكات الخصم لا بيان الحق ، ويمكن أن يجاب بأن المراد بالعلم في قوله تعالى : «ولا تقف ما ليس لك به علم» ، قوله : «إذن تقولوا على الله ما لا تعلمون» ، مما يشمل الإدراك الحازم ، والظن الراجح .

والمراد بالظن في قوله : «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً» ، قوله : «إن يتبعون إلا الظن» ، الخرص والتخيّن والوهم الذي لا دليل له .

(٣) هذا مجرد فرض وتنزل مع الخصم ؛ ولا فغلبة الظن بصدق خبر الفاسق والصبي إن حصلت فهي مما احتف به من القرائن ، والعمل مستند إليها حينئذ إليها لا إلى مجرد خبرهما .

وما ذكروه من المعارضات العقلية ، فجوابها من وجهين :

أحدهما عام للكل ، والثاني خاص بكل واحد منها .

أما العام فهو أن ما ذكروه إلزاماً علينا في خبر الواحد ، فهو لازم عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتى ، مما هو جوابهم عنه يكون حواباً لنا في خبر الواحد .

وأما ما يخص كل معارضة : أما الأولى ، فالجواب عنها من وجهين :

الأول : هو أن دعوى الواحد للرسالة ونزول الوحي إليه من أnder الأشياء ، فإذا لم يقتنوا بدعواه ما يوجب القطع بصدقه ؛ فلا يتصور حصول الظن بصدقه ، بل الذي يجزم به إنما هو كذبه ، ونحن وإن قلنا بجواز ورود التعبد بخبر من يغلب على الظن صدقه ، فقد لا نسلم جواز ورود التعبد بقول من غالب على الظن كذبه .

الثاني : هو أنا إذا جوزنا ورود التعبد بخبر الواحد فوجوب العمل به لا بد وأن يستند إلى دليل قاطع من كتاب أو سنة أو إجماع ، ولا كذلك المدعي للرسالة ، فإذا لم يقتنوا بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله .

فإن قيل : فلو بعث رسول ، وظهرت المعجزة القاطعة الدالة على صدقه ، ثم قال : مهما أخبركم إنسان بأن الله تعالى أرسله بشريعة ، وظننتم صدقه ، فاعملوا بقوله ، فقد استند وجوب العمل بقوله إلى دليل قاطع ، وهو قول النبي الصادق ، ومع ذلك فإنه لا يجوز^(١) .

قلنا : لا نسلم ، مع فرض هذا التقدير ، إنه لا يجوز الأخذ بقوله ، ثم

(١) هنا من الفروض التي لا ينبغي الاسترسال فيها ولا ترتيب حكم عليها ولا الإجابة عنها ، فإن البحث فيها بحث في غير واقع ودخول فيما لا يعني .

الفرق بين الأمرين هو أن المفسدة الازمة من قبول قول المدعى للرسالة من غير معجزة أعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الأحكام الشرعية ؛ وذلك لأن رئاسة النبوة أعظم من كل رئاسة ؛ ورتبتها أعلى من كل رتبة ، فلو ورد التعبد باتباع كل مدع للرسالة إذا غلب على الظن صدقه من غير معجزة دالة على صدقه ، فيما من أحد من الناس إلا وقد يسلك المسالك المغلبة على الظن صدقه ، ويتوخى من الأفعال والأقوال ما تظهر به عدالته ، طمعاً في نيل مثل هذه الرئاسة العظمى بمجرد دعواه وذلك يفضي إلى أن كل واحد يدعى نسخ شريعة الآخر ورفعها على قرب من الزمان ولا يخفى ما في ذلك من المفسدة التي لا تتحقق لمثلها في خبر الواحد .

وأما المعارضة الثانية ، فجوابها : أن المعتبر في الأصول القطع واليقين ، ولا قطع في خبر الواحد ، بخلاف الفروع ، فإنها مبنية على الظنون^(١) .

وأما المعارضة الثالثة ، فجوابها أن القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه ، ولا بد أن يكون طريق إثباته قاطعاً ، وخبر الواحد ليس بقاطع . بخلاف أحكام الشرع فإن ما يثبت منها بخبر الواحد ظنية غير قطعية .

وأما المعارضة الرابعة ، فجوابها أن التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما يرجح منهما وبتقدير عدم الترجيح مطلقاً ، فقد يمكن أن يقال بالتخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي ، وبتقدير امتناع التخيير ، فغايته امتناع ورود التعبد

(١) أحكام الشريعة أصولاً وفروعاً ، عقيدة وعملاً كل منها يصح إثباته والاستدلال عليه بأنواع الأدلة متواترة وأحاداً ، قطعية وطنية ، فمن علم حكماً عقيدة أو عملاً من دليل قطعي أو ظني وجب عليه اعتقاده في درجةه والعمل بمقتضاه ، ولا يسعه إلقاءه والإعراض عنه وحسابه على الله لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ولا يتركها سدى فيما بلغها . انظر ٢٨٢/١ ، (ص ٢٨٢ ج ١) ، وارجع إلى ج ١٩ من «مجمع الفتاوى» لابن تيمية .

بمثل الأخبار التي لا يمكن العمل بها ، ولا يلزم منه امتناع ورود التبعد بما أمكن العمل بمقتضاه .

* المسألة السابعة :

الذين قالوا : يجوز التبعد بخبر الواحد عقلاً اختلفوا في وجوب العمل به : فمنهم من نفاه ، كالقاسمي والرافضة وابن داود ، ومنهم من أثبته .

والقائلون بثبوته اتفقوا على أن أدلة السمع دلت عليه .

وأختلفوا في وجوب وقوعه بدليل العقل ، فأثبته أحمد بن حنبل والقفالي وابن سريج من أصحاب الشافعى ؛ وأبو الحسين^(١) من المعتزلة ، وجماعة كثيرة .

ونفاه الباقيون ، وفصل أبو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة ، وما لا يسقط بها : فمنع منه في الأول ، وجوشه في الثاني .

فأما من قال بكونه حجة فقد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها ، والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحججة الأولى من جهة المعمول : وهي ما اعتمد عليها أبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وهي أنهم قالوا : العقلاء بعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك إلا وقد علموا علة وجوبه ، ولا علة لذلك سوى أنهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل .

وببيان ذلك أنه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاف المنافع ، فإذا ظننا صدق من أخبرنا ببصرة يلزمنا أن لا نشرب الدواء الفلاني ،

(١) القفال : هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي الشافعى ولد ٢٩١ ومات ٣٦٥ ، وابن سريج : هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج الشافعى ، مات ٣٠٦ ، وأبو الحسين البصري هو محمد بن علي الطيب الشافعى المعتزلى ألف كتاب «المعتمد في الأصول» مات ١٦٣ .

وأن لا نقصد ، وأن لا نقوم من تحت حائط مستهدم ، فقد ظننا تفصيلاً لما علمناه
جملة من وجوب التحرز عن المضار .

وبيان أن العلة للوجوب ما ذكره دورانها معها وجوداً وعدماً ، وذلك بعينه
موجود في خبر الواحد في الشرعيات ، فوجب العمل به ، وذلك لأننا قد علمنا
في الجملة وجوب الانقياد للنبي ﷺ ، فيما يخبرنا به من مصالحتنا ودفع المضار
عنا ، فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي ﷺ قد دعانا إلى الانقياد له في فعل
أخبر أنه مصلحة وخلافه مضرة ، فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة ؛
فوجب العمل به .

ولقائل أن يقول : أما أولاً : فلا نسلم وجوب العمل بخبر الواحد في
العقليات بل غايته إذا ظننا صدقه أن يكون العمل بخبره أولى من تركه ، وكون
الفعل أولى من الترك أمر أعم من الواجب لشموله للمندوب فلا يلزم منه
الوجوب^(١) .

سلمنا أن العمل بخبره واجب في العقليات ، ولكن لا نسلم أن علة
الوجوب ما ذكرتُوه من الدوران فلا يدل على أن المدار علة الدائر^(٢) لجواز أن تكون
علة الوجوب غير ما ذكرتُوه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل ، وذلك بأن
تكون العلة معنى ملازماً لما ذكرتُوه لا نفس ما ذكرتُوه ، ولا يلزم من التلازم
بينهما في العقليات التلازم بينهما في الشرعيات بجواز^(٣) أن يكون ذلك التلازم

(١) قد يكتفي المستدل بما اقتضاه دليله من طلب العمل وجوداً أو ندبأ ولا يتلزم في دعواه
خصوص وجوب العمل ، وقد يتلزم خصوص الوجوب ويكون دليله محرراً فيما في ترك العمل به مضرة ،
وعلى كلا التقديرين لا يرد الاعتراض الأول .

(٢) انظر خلاف العلماء في مسلك الدوران وإثبات العلة به ، ودليل كل في باب التفاسير .

(٣) بجواز - لعله لجواز .

في العقليات اتفاقياً .

وإن سلمنا أن علة الوجوب ما ذكرتموه ، لكن لا يلزم أن يكون ذلك علة في الشرعيات ، لجواز أن يكون خصوص ما ظن تفصيل جملته في العقليات داخلأً في التعليل ، وتلك الخصوصية غير محققة في الشرعيات^(١) .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه علة بجهة عمومه ، لكن قطعاً أو ظناً :
الأول من نوع ، والثاني مسلم .

غير أنه منقوض بخبر الفاسق والصبي إذا غالب على الظن صدقه فإن ما ذكرتموه من الوصف الجامع متحقق فيه ، وقد انعقد الإجماع على أنه لا يجب العمل به في الشرعيات^(٢) .

سلمنا عدم الانتقاد ، لكن غاية ما ذكرتموه أنه استعمال لقياس ظني في إفادة كون خبر الواحد حجة في الشرعيات مع كونه أصلاً من أصول الفقه وإنما يصح ذلك أن لوم يكن التبعد في إثبات مثل ذلك بالطرق اليقينية ، وهو غير مسلم^(٣) .

الحججة الثانية : أنهم قالوا : صدق الواحد في خبره ممكن . فلو لم نعمل به ؛ لكننا تاركين لأمر الله تعالى وأمر رسوله ، وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط . ولقائل أن يقول : صدق الرواية ، وإن كان ممكناً وراجحاً ، فلم قلتم بوجوب

(١) هذا الاعتراض والذي قبله على خلاف الظاهر فلا يؤثر .

(٢) إن أراد أن خبر الفاسق أو الصبي بمجرده يفيد غلبة الظن فهو خلاف مقتضى الفطرة والشرع ، وإن أراد أنه يفيد غلبة الظن بما احتف به من القرائن التزما العمل ، لكن لما احتف به من القرائن وليس في ذلك مخالفة للإجماع ، وعليه لا يرد خبرهما نقضاً .

(٣) هذه دعوى خالفها الأصوليون أنفسهم . انظر ما تقدم تعليقاً ص ٤٩ ، ٦١ .

العمل به والاحتياط^(١) بالأخذ بقوله ، وإن كان مناسباً ، ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ، ولا شاهد له سوى خبر التواتر^(٢) وقول الواحد في الفتوى والشهادة ، ولا يمكن القياس على الأول ، لأن ذلك مفید للعلم ، ولا يلزم من إفادته للوجوب إفادة الخبر الظني له ، ولا يمكن قياسه على الثاني ، وذلك لأن براءة الذمة معلومة ، وهي الأصل ، وغاية قول الشاهد والمفتى ، إذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الأصلية بالنظر إلى شخص واحد ، ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتى مع مخالفته للبراءة الأصلية بالنظر إلى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة ، بالنظر إلى جميع الناس ، وإن سلمنا صحة القياس ، فغايتها أنه مفید لظن الإلحاد ، وهو غير معتبر في إثبات الأصول ، كما تقدم في الحجة التي قبلها^(٣) كيف وإنه منقوص بخبر الفاسق والصبي ، إذا غلب على الظن صدقه^(٤) .

الحججة الثالثة : أنهم قالوا إذا وقعت واقعة ، ولم يجد المفتى سوى خبر الواحد فلو لم يحکم به لتعطلت الواقعه عن حكم الشارع ، وذلك ممتنع .

ولقائل أن يقول : خلو الواقعه عن الحكم الشرعي ، إنما يمتنع مع وجود دليله ، وأما عدم الدليل ، فلا^(٥) ، ولهذا فإنه لو لم يظفر المفتى في الواقعه بدليل

(١) جواب عن كلام مضرر فهم من آخر الحجۃ الثانية ، تقدیره : عملنا به لل الاحتیاط ..

(٢) صدق الراوي في خبره إن كان راجحاً لم يحتج في وجوب العمل به إلى شاهد ، للإجماع على وجوب العمل بما يفيد غلبة الظن ، ولو احتاج إلى شاهد بالاعتبار لما توقف على التواتر وقول المفتى والشاهد ، بل تكفي أخبار آحاد أخرى وقرائن أحوال ، ولا حاجة إلى قياسه على غيره ؛ وبتقدير الحاجة إلى القياس فقياسه على التواتر صحيح ، حيث وجوب العمل بكل منهما ، وإفادة التواتر للعلم والأحاد للظن فارق غير مؤثر ، فإن براءة الذمة وإن كانت معلومة إلا أن استمرارها مظنون ، فيكفي في رفعه التليل الظني كالعلمي .

(٣) فيما ما تقدم تعليقاً ص ٦٤ ، والخاتمة السابقة .

(٤) القول بخلو وقائع عن حكم الله فيها ؛ تأبه نصوص كمال الشريعة وإياته النبي ﷺ جوامع الكلم . انظر ص (٢٨٠/١٩ وما بعدها) من «مجموع الفتاوى» .

ولا خبر الواحد ، فإنه لا يمتنع خلو الواقعه عن الحكم الشرعي والمصير إلى البراءة الأصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعه عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلًا ، وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعه مع وجوده عن الحكم ، وهو دور ممتنع ، كيف وإنما لانسلم خلو الواقعه عن الحكم الشرعي ، فإن حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الأدلة المقتضية لإثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فإن انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم .

الحجۃ الرابعة : أنه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول ، لتعذر تحقيق بعثة الرسول إلى كل أهل عصره ، وذلك ممتنع وبيان ذلك أنه لا طريق إلى تعريف أهل عصره إلا بالمشافهة أو الرسل ، ولا سبيل له إلى المشافهة للكل لتعذر ، والرسالة منحصرة في عدد التواتر والأحاداد ، والتواتر إلى كل أحد متعدد ، فلو لم يكن خبر الواحد مقبولاً ، لما تحقق معنى التبليغ والرسالة إلى جميع الخلق فيما أرسل به ؛ وهو محال مخالف لقوله تعالى : «لتبيّن للناس ما نزل إليهم» .

ولقائل أن يقول : إنما يمتنع ذلك ، أن لو كان التبليغ إلى كل من في عصره واجباً ، وأن كل من في عصره مكلف بما بعث به ، وليس كذلك ، بل إنما هو مكلف بالتبليغ إلى من يقدر على إبلاغه إما بالمشافهة أو بخبر التواتر^(١) ، وكذلك كل واحد من الأمة إنما كلف بما أرسل به الرسول إذا علمه ، وأما مع عدم علمه به ، فلا ، ولهذا فإن من كان في زمن الرسول في البلاد النائية والجزائر المنقطعة ،

(١) البلاغ واجب على الرسول ﷺ بقدر طاقته ، مشافهة أو كتابة أو بالرسول مطلقاً تواتراً ، أو أحاداً لا تواتر فقط ، بدليل ما تواتر من بعضه للرسل والولاة والمعلمين للقرآن وغيره أحاداً ، ومن بلغه من المكلفين شرع الله أصولاً أو فروعاً ، علمأً أو ظناً غالباً ؛ وجوب عليه اعتقاده والعمل بما اقتضاه من الأحكام .

ولا سبيل إلى إعلامه ، فإن النبي ﷺ لم يكن مكلفاً بتبلیغه ، ولا ذلك الشخص كان مكلفاً بما أرسل به .

الحجۃ الخامسة : قالوا : قد ثبت أن مخالفۃ أمر الرسول سبب لاستحقاق العقاب ، فإذا أخبر الواحد بذلك عن الرسول ، وغلب على الظن صدقه ، فأما أن يجب العمل الراجع والمرجوح معاً ، أو تركهما معاً ، أو العمل بالمرجوح دون الراجع ، أو بالعكس بالاحتمال لا سبیل إلى الأول والثاني والثالث ، لأنه محال ، فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب .

ولقلائل أن يقول : ما المانع من القول بأنه لا يجب العمل بقوله ؟ ولا يجب تركه ، بل هو جائز الترک ، بأن مخالفۃ أمر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم أمر الرسول وأما مع عدم العلم به ^(١) ، فهو محل النزاع .
هذا ما قيل من الحجۃ العقلية .

وأما ما قيل من الحجۃ النقلية الواهية ، فمنها قوله تعالى : «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْ فِي الدِّينِ وَلَيَنذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لِعِلْمٍ يَحْذِرُوْنَ» ، ووجه الاحتجاج بها أن الله تعالى أوجب الإنذار على كل طائفة من فرقہ خرجت للتفقه في الدين عند رجوعهم إلى قومهم ، بقوله تعالى : «وَلَيَنذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ» ^(٢) أمر بالإذار .

(١) مخالفۃ أمر الرسول ﷺ موجبة لاستحقاق العقاب فيما غالب على ظن المكلف وجوبه ، كما أنها موجبة لذلک فيما علم وجوبه ، كما أنها موجبة لذلک فيما علم وجوبه حتى عند الأدبي ومن على طريقته ، فإنهم يقولون : إن وجوب عمل المكلف بما غالب على ظنه قطعي .

(٢) في الآية معنيان :

أحددهما : أن الله حث المسلمين على أن تنفر من كل فرقہ منهم طائفة في طلب العلم لتفقهه في دينها وتتذر من لم ينفر إذا رجعت إليهم ليحذرروا العاصي والتغريط بالواجب .

والإنذار هو الإخبار^(١) والأمر للوجوب ، وإنما أمر بالإنذار طلباً للحذر ، بدليل قوله تعالى : «**لعلهم يحذرون**» ، و(العل) ظاهرة في الترجي^(٢) وهو مستحيل في حق الله تعالى ، فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي ، وهو الطلب ، فكان الأمر بالإنذار طلباً للتحذير ، فكان أمراً بالتحذير فكان الحذر واجباً ، وإذا ثبت أن إخبار كل طائفة موجب للحذر ، فالمراد من لفظ الطائفة إنما هو العدد الذي لا ينتهي إلى حد التواتر ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن لفظ (الطائفة) قد يطلق على عدد لا ينتهي إلى حد التواتر : كالاثنين والثلاثة ، وعلى العدد المنتهي إلى حد التواتر والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ويجب اعتقاد اتحاد المسمى ، نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ ، والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما لازمه ، فكان هو المسمى .

الثاني : أن الثلاثة فرقه ؛ فالطائفة الخارجة منها إما واحد أو اثنان .

الثالث : أنه لا يخلو إما أن يكون المراد من لفظ (الطائفة) التي وجب عليها الخروج للتتفقه والإنذار العدد الذي ينتهي إلى حد التواتر ، أو ما دونه ، لا جائز أن يقال بالأول ؛ وإلا لوجب على كل طائفة وأهل بلدة ، إذا كان ما دونهم لا ينتهيون إلى حد التواتر ، أن يخرجوا بأجمعهم للتتفقه والإنذار ، وذلك لا قائل به في عصر النبي ، ولا في عصر من بعده ، فلم يبق غير الثاني ، وإذا ثبت أن إخبار العدد الذي لا ينتهي إلى حد التواتر حجة موجبة في هذه الصورة ، لزم أن يكون حجة في غيرها ضرورة أن لا قائل بالفرق ، وذلك هو المطلوب . ولقائل أن

ثانيهما : أن الله حث المسلمين على أن تنفر من كل فرقه منهم طائفة للجهاد ونحوه لتتفقهه التي بقيت وتتذر التي خرجت عند عودتها لتحذر معصية الله والتغريب فيما وجب له عليهم .

(١) الإنذار : الإخبار بمحضه .

(٢) لعل هنا للتعليق .

يقول : لا نسلم أنه أوجب الإنذار على كل طائفة كما ذكرتموه ، وصيغة قوله «وليندروا» لا نسلم أنها للأمر^(١) وإن كانت للأمر ، فلا نسلم أنها للوجوب على ما يأتي^(٢) .

سلمنا إنها للوجوب ، ولكن لا نسلم أن الإنذار هو الإخبار ، بل أمكن أن يكون المراد به التخويف من فعل شيء أو تركه ، بناء على العلم بما فيه من المصلحة أو المفسدة ، والتخويف خارج عن الإخبار^(٣) .

سلمنا أن المراد به الإخبار ، ولكن أمكن أن يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع والأصول^(٤) ، ونحن نقول به .

سلمنا أن المراد به الإخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ، ولكن لا نسلم أنه يلزم من إيجاب الإخبار بذلك إيجاب الحذر على من أخبر^(٥) .

قولكم : يجب حمل قوله تعالى : «لعل» على طلب الحذر ، لكونه

(١) بل يجب أن تذر كل طائفة قومها إذا سبّها غيرها بالبلاغ والتعليم بدليل ما في الآية من التخصيص ؛ وما يؤيد ذلك من النصوص الدالة على وجوب البلاغ وصيغة «ليتفقها وليندروا» وإن لم تكن صيغة أمر لكنها لتعليق التخصيص على نفر طائفة وبقاء أخرى ، فكان كل من التفقه في الدين والإذار به مقصوداً بالإيجاب أولاً ، وكان نفر طائفة وبقاء أخرى مقصوداً بالقصد الثاني ؛ أي : قصد الوسائل .

(٢) سيأتي له أيضاً في مسائل الأوامر تحرير محل النزاع وأن الخلاف إنما هو في الأمر المجرد من القرائن والتخصيص في الآية احتفت به قرائن تعين الوجوب وهي أدلة وجوب البلاغ .

(٣) تقدم أن الإنذار إخبار ينحوف من فوائد مصلحة أو توقع مضر ، وإنما تعرف المصلحة والمفسدة من الشرع فكان التخويف بها إنذاراً عن الشريعة .

(٤) الإنذار عام لحذف مفعوله فيشمل الإنذار بالنهي وبالفتوى فحمله على الإخبار بالفتوى تخصيص للعام بلا دليل .

(٥) (لعل) للتعليق كما تقدم ، وإذا وجب إنذارهم ليحذرُوا كان حذرُهم واجباً بالأولى .

ملازماً للترجي .

قلنا : الطلب الملائم للترجي الطلب الذي هو بمعنى : ميل النفس ، أو بمعنى : الأمر ، الأول مسلم ، ولكنه مستحيل في حق الله تعالى ، والثاني منوع . وإذا لم يكن الحذر مأموراً به لا يكون واجباً^(١) ، ومع تطرق هذه الاحتمالات فالاستدلال بالأية على كون خبر الواحد حجة في الشرعيات غير خارج عن باب الظنون فيما هو من جملة الأصول والخصوم مانع لصحته^(٢) .

ومنها قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيَّا فَتَبَيِّنُوا﴾ ، وجده الاحتجاج بهذه الآية من وجهين :

الأول : أنه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق ، فدل على أن خبر غير الفاسق بخلافه ، وذلك إما أن يكون بالجزم برده أو بقوله ، لا جائز أن يقال بالأول ، وإلا كان خبر العدل أنزل درجة من خبر الفاسق ، وهو محال فلم يبق غير الثاني ، وهو المطلوب .

الثاني : أن سبب نزول هذه الآية أن النبي ﷺ بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط ساعياً إلى قوم ، فعاد وأخبر النبي ﷺ أن الذين بعثه إليهم قد ارتدوا ، وأرادوا قتلته ، فأجمع النبي ﷺ على غزوهم وقتلهم ، وذلك حكم شرعى ، وكان النبي قد أراد العمل فيه بخبر الواحد ، ولو لم يكن جائزاً لما أراده ولأنكره الله تعالى عليه .

(١) تقدم ما فيه تعليقاً .

(٢) قدم رد الاحتمالات فتم دلالة الآية على أن أخبار الأحاديث حجة ، وأما أنها دليل ظني فعلى تقدير تسليم ذلك لا يضر ، فإن قواعد الأصول منها قطعية وظنية وهي يستدلون عليها بأدلة ظنية بل وهمية ، ثم هذه الأدلة النقلية تفيد بمجموعها القطع ؛ وإن كانت أحادتها ظنية كما سيجيء .

وهذه الحجة أيضاً ضعيفة .

أما الوجه الأول : فلأن الاستدلال بهذه الآية غير خارج عن مفهوم المخالفة وسنبين أنه ليس بحججة^(١) ، وإن كان حجة ، لكنه حجة ظنية ، فلا يصح الاستدلال به في باب الأصول^(٢) .

وأما الوجه الثاني : فمن وجهين :

الأول : لا نسلم أن النبي أجمع على قتلهم وقتالهم بخبر الوليد بن عقبة ، فإنه قد روي أنه بعث خالد بن الوليد وأمره بالثبت في أمرهم ، فانطلق حتى أتاهم ليلاً فبعث عيونه ، فعادوا إليه وأخبروه بأنهم على الإسلام ، وأنهم سمعوا أذانهم وصلواتهم فلما أصبحوا ، أتاهم خالد بن الوليد ورأى ما يعجبه منهم ، فرجع إلى النبي وأخبره بذلك .

الثاني : أن ما ذكروه من سبب النزول من أخبار الأحاديث ، فلا يكون حجة في الأصول^(٢) .

ومنها قوله تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس» ، ووجه الحجة من ذلك أن الخبر بخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس ، ولا يجوز أن يجعله الله شاهداً على الناس ، وهو غير مقبول القول .

ولقائل أن يقول : الآية خطاب مع الأمة لا مع الأحاديث ، فلا تكون حجة في محل التزاع . ومنها قوله تعالى : «إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيانات

(١) مفهوم المخالفة وإن كان في الاحتجاج به خلاف إلا أنه في الآية شهدت لهم الفطرة والعمل المستمر من عهده بكلمة إلى اليوم ، فالحياة عامة قائمة على الفرق بين خير العدل والفاقد حتى عند من لا يرى العمل بمفهوم المخالفة .

(٢) تقدم ما فيهما تعليقاً ص ٤٩ ، ٦١ ، ٦٤ .

والهدى》 الآية ، ووجه الحجة بها أن الله تعالى توعد على كتمان الهدى ، وذلك يدل على إيجاب إظهار الهدى ، وما يسمعه الواحد من النبي ﷺ فهو من الهدى ، فيجب عليه إظهاره ، فلو لم يجب علينا قبوله ، لكان الإظهار كعدمه ، فلا يجب .

ولقائل أن يقول : يحتمل أن يكون المراد من قوله : «إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيانات والهدى» العدد الذي تقوم به الحجة ، ويحتمل أنه أراد به ما دون ذلك^(١) ، وبتقدير إرادة ما دون ذلك ، فيحتمل أن يكون المراد بما أنزل من البيانات والهدى الكتاب العزيز ، وهو الظاهر المتبادر إلى الفهم منه عند الإطلاق^(٢) ، وبتقدير أن يكون المراد به كل ما أنزل على الرسول حتى السنة ، فغاية التهديد على كتمان ذلك الدلالة على وجوب إظهار ما سمع من الرسول على من سمعه ، وليس في ذلك ما يدل على وجوب قبوله على من بلغه على لسان الأحاد ، ولهذا ، فإنه بمقتضى الآية يجب على الفاسق إظهار ما سمعه ، وإن كان لا يجب على سامعه قبوله^(٣) ، وذلك لأنه من المحتمل أن يكون وجوب الإظهار على كل واحد واحد ، حتى يتالف من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم^(٤) ، ومع ذلك كله ، دلالة الآية على وجوب قبول خبر الواحد ظنية ، فلا

(١) يراد به ما يشمل كلاً من الأمرين حملًا لاسم الموصول على ظاهره من العموم .

(٢) إن دخلت السنة في عموم المنزل لفظاً فيها ، وإنما فهي داخلة فيه من حيث المعنى إذ الكل من عند الله وشرعه الذي أرسله فيشمل الوعيد من كتم الكتاب والسنة .

(٣) إذا حرم الكتمان وجب على من بلغه الوحي قبوله اعتقاد الشريعة وعملاً بوجبه في درجته من وجوب أو ندب أو إباحة إلى آخره ، وإنما تختلف في خبر الفاسق لفقد شرط القبول ، لا لعدم استلزم وجوب البلاغ له ، وعلى الفاسق تأهيل نفسه بالتنوية ليلزم قبول بلاغه .

(٤) الأصل في وجوب البلاغ أن يكون لإبراء الذمة ، وإقامة الحجة ، وقد يكون لتنقية خبر بما انضم إليه ، فلا يرد ذلك الاحتمال على الاستدلال بالأية .

تكون حجة في الأصول لما سبق^(١).

ومنها قوله تعالى : «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» أمر بسؤال أهل الذكر ، والأمر للوجوب ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره ، وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الإخبار بما سمعه دون الفتوى ، ولو لم يكن القبول واجباً ، لما كان السؤال واجباً.

ولسائل أن يقول : لا نسلم أن قوله : «فَاسْأَلُوا» صيغة أمر^(٢) ، وإن كانت أمراً ، فلا نسلم أنها للوجوب ، كما يأتي ، وإن كانت للوجوب ، فيحتمل أن يكون المراد من أهل الذكر أهل العلم ، وأن يكون المراد من المسؤول عنه الفتوى^(٣) ، وبتقدير أن يكون المراد السؤال عن الخبر ، فيحتمل أن يكون المراد من السؤال العلم بالخبر عنه ، وهو الظاهر^(٤) ، وذلك ، لأنه أوجب السؤال عند عدم العلم ، فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال ، لكن السؤال واجباً بعد حصول خبر الواحد^(٥) ، لعدم حصول العلم بخبره ، فإنه لا يفيد غير الظن ، وذلك يدل على أن العمل بخبر الواحد غير واجب ، لأنه لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره ، وإذا كان المطلوب إنما هو حصول العلم

(١) سبق أيضاً ما فيه تعليقاً.

(٢) هذا مبني على أنه ليس للأمر صيغة مطلقاً ، وليس له صيغة تخصه ، وسيأتي الرد عليه في موضعه من مباحث الأمر.

(٣) المراد بأهل الذكر : أهل العلم بالتصوص ويفقهها ، والمراد بالمسؤول عنه النص والفتوى عملاً بالعموم ، حيث لا دليل على التخصيص.

(٤) بل الظاهر العموم فيراد بالعلم في الآية ما يشمل الإدراك الجازم والراجح ، فيكون السؤال لتحصيل أحدهما إما يمتوأ أو أحد ، وعليه لا يكون السؤال واجباً بعد الحصول على خبر الواحد ، لكتابته في تحقيق المطلوب .

(٥) كان في الجملة الشرطية تحريفاً ، ولعل الأصل : فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لما كان واجباً بعد حصول خبر الواحد لكنه واجب بنص الآية لعدم حصول العلم بخبره إلخ .

من السؤال ، فذلك إنما يتم بخبر التواتر ، لا بما دونه .

وإن سلمنا أن السؤال واجب على الإطلاق ، فلا يلزم أن يكون العمل بخبر الواحد واجباً ، بدليل ما ذكرناه في الحجة المتقدمة^(١) وبتقدير دلالة ذلك على وجوب القبول ، لكنها دلالة ظنية ، فلا يحتج بها في الأصول .

ومنها قوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله» أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، والأمر للوجوب ، ومن أخبر عن الرسول بما سمعه منه ، فقد قام بالقسط وشهد لله ، فكان ذلك واجباً عليه ، وإنما يكون ذلك واجباً أن لو كان القبول واجباً ، وإلا كان وجود الشهادة كعدمها ، وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول : لا أسلم دلالة الآية على وجوب القيام بالقسط والشهادة لله على ما يأتي ، وإن سلمنا دلالتها على وجوب ذلك . غير أنها نقول بموجب الآية ، فإن الشهادة لله ، والقيام بالقسط ، إنما يكون فيما يجوز العمل به ، وأما ما لا يجوز العمل به فلا يكون قياماً بالقسط ، ولا شهادة لله ، وعند ذلك ، فيتوقف العمل بالأية في وجوب قبول خبر الواحد على أنه قام بالقسط ، وأنه شاهد لله ، وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وجواز العمل به ، وهو دور ممتنع وإن سلمنا أنه شهد لله ، وقام بالقسط ، ولكن لا نسلم أنه واجب القبول ، ودليله ما سبق ، وبتقدير دلالة الآية على وجوب القبول ولكن بجهة الظن ، فلا

(٢) يصح .

(١) تقدم ما فيه تعليقاً على أن من قرأ صدر هذه الآية والآية التي بعدها تبين له أن الكلام في إثبات أصل من الأصول وهو الرسالة .

(٢) يعرف الجواب عن ذلك ما سبق تعليقاً ; وبالجملة فعلى تقدير أن كل آية من الآيات السابقة وما في معناها لم تقدر العلم اليقيني متفردة ; فمجموعهما يفيد ذلك إذ للاجتماع من القوة ما ليس للانفراد ، ومن أجل ذلك أفاد كل من التواتر والاستقراء اليقين .

ومنها ما اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر عن النبي ﷺ أنه كان ينفذ أحاد الصحابة إلى النواحي والقبائل والبلاد بالدعاة إلى الإسلام ، وتبلغ الأخبار والأحكام ، وفصل الخصومات ، وقبض الزكوات ونحو ذلك ، مع علمنا بتكليف المبعوث إليه بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث إليهم ، والعمل بمقتضى ما يقول ، مع كون المتفق من الأحاديث ، ولو لم يكن خبر الواحد حجة ، لما كان ذلك .

ولسائل أن يقول : وإن سلمنا تنفيذ الأحاديث بطريق الرسالة ، والقضاء وأخذ الزكوات ، والفتوى ، وتعليم الأحكام ؛ فلا نسلم وقوع تنفيذ الأحاديث بالأخبار التي هي مدارك الأحكام الشرعية ليجتهدوا فيها^(١) وذلك محل النزاع .

سلمنا صحة التنفيذ بالأخبار الدالة على الأحكام الشرعية ، وتعريفهم إياها ، ولكن لا نسلم أن ذلك يدل على كون خبر الواحد في ذلك حجة ، بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث إليهم بما تتواءر بعض خبر غير الواحد إليه^(٢) ومع هذه الاحتمالات ، فلا يثبت كون خبر الواحد حجة فيما نحن فيه .

وقد أورد على هذه الحجة سؤالان آخران لا وجه لهما :

الأول : أن النبي ﷺ كما أنه كان ينفذ الأحاديث لتبلغ الأخبار ، كان ينفذهم لتعريف وحدانية الله تعالى وتعريف الرسالة ، فلو كان خبر الواحد حجة

(١) يكفي في رد هذا الاعتراض أنه دعوى يكتفي بها الواقع ، فقد أرسل ﷺ الأحاديث من أصحابه لإبلاغ الأخبار بل لتحفيظ القرآن ومن استقرأ بعث الولاية والدعاة كفاء دليلاً على بطلان تلك الدعوى .

(٢) يرد ذلك أن الصحابة لم يتوقفوا عن العمل بما بلغتهم من القرآن وغيره من الأخبار حتى يتواتر ، ولم ينكر ذلك الرسول ﷺ ، ولا غيره من السلف .

في الأخبار بالأحكام الشرعية ؛ لكن حجة في تعريف التوحيد والرسالة ، وهو خلاف الإجماع^(١) .

الثاني : أن من الجائز أن يكون تنفيذ الأحاداد بالإخبار عن أحكام شرعية كانت معلومة للمبعوث لهم قبل إرسال ذلك الواحد بها ، كما أنهم علموا وجوب العمل بخبر الواحد فهل إرسال ذلك الواحد إليهم على أصلكم ؟

والجواب عن الأول : أن إنفاذ الأحاداد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن واجب القبول ، لكونه خبر واحد ، بل إنما كان واجب القبول من جهة ما يخبر به من الأدلة العقلية ، ويعرفهم من الدلائل اليقينية التي تشهد بصحتها عقولهم^(٢) ، ولا كذلك فيما يخبر به من الأخبار الدالة على الأحكام الشرعية .

وعن الثاني : أنهم لو كانوا عالمين بالأحكام الشرعية التي دل عليهما خبر الواحد . لما احتاج إلى إرساله لتعريفهم لما قد عرفوه ، لما فيه من تحصيل الحاصل ، كيف وإن تعريف المعلوم بالخبر المظنون محال ، وهذا بخلاف ما إذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل به في الجملة ، فإن تنفيذ الواحد لا يعرف وجوب العمل بقوله بل إنما يعرف الخبر به على ما هو عليه ، وذلك لم يكن معروفاً قبل خبره ، فكان تنفيذه لتعريف ذلك مفيداً .

والأقرب في هذه المسألة إنما هو التمسك بإجماع الصحابة ، ويدل على ذلك ما نقل عن الصحابة من الواقع المختلفة الخارجة عن العد والحصر ، المتفقة

(١) يحاب بتسليم الملازمة فنقول بصلاحية خبر الواحد لتعريف التوحيد والرسالة وإنبيتها ، وقولهم : إن ذلك خلاف الإجماع باطل بل فيه خلاف ، والنصوص تشهد لهن قال بأنه حجة في إثبات أصول الشريعة وفروعها ، وأيضاً كل ما طلب العمل به مسبوق باعتقاد مشروعيته .

(٢) هذا غير صحيح لما تقدم ، فالحججة إنما قامت بالأدلة النقلية ولا كانوا مكلفين بذلك قبل ورود الشرع أو بلوغه مجرد الأدلة العقلية .

على العمل بخبر الواحد ، ووجوب العمل به .

فمن ذلك ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة : أن النبي أطعمها السادس ؛ فجعل لها السادس .

ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف فيأخذ الجزية من المجوس ، وهو قوله عليه السلام : «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» .

و عمل أيضاً بخبر حمل بن مالك في الجنين ، وهو قوله : كنت بين جاريتين لي (يعني ضرتين) فضررت إحداهما الأخرى بمسقط ، فألقت جنيناً ميتاً ، فقضى فيه رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه بغرة ، فقال عمر : لولم نسمع بهذا ، لقضينا فيه بغير هذا .

وروي عنه أنه قال : كدنا نقضي فيه برأينا .

وأيضاً فإنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان : أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته ؛ فرجع إليه .

وأيضاً فإنه كان يرى في الأصابع نصف الديمة ، ويفاضل بينها ، فيجعل في الخنصر ستة ، وفي البنصر تسعة ، وفي الوسطي والسبابة عشرة وفي الإبهام خمسة عشر ، ثم رجع إلى خبر عمرو بن حزم أن في كل أصبع عشرة .

ومن ذلك عمل عثمان وعلي رضي الله عنهمما بخبر فريعة ينت مالك في اعتداد المتوفى عنها زوجها في منزل زوجها ، وهو أنها قالت : جئت إلى النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه بعد وفاة زوجي استأذنه في موضع العدة ، فقال صلوات الله عليه وآله وسلامه : «امكثي حتى تنقضي عدتك» .

ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي عليه السلام بخبر الواحد قوله : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعني الله بما شاء منه ، وإذا حدثني غيره حلفته فإذا حلف صدقته ^(١) .

ومن ذلك عمل ابن عباس بخبر أبي سعيد الخدري في الربا في النقد ، بعد أن كان لا يحكم بالربا في غير النسبة :
ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الأنصار إن الحائض تنفر بلا وداع .

ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك أنه قال : كنت أسوق أبا طلحة وأبا عبيدة وأبي بن كعب شرابة من فضيحة التمر إذ أتانا آت ، فقال : إن الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها ، قال : فقمت إلى مهراس لنا فضررتها بأسفاله ، حتى تكسرت .

ومن ذلك عمل أهل قباء في التحول من القبلة بخبر الواحد : أن القبلة قد نسخت ؛ فالتفتوا إلى الكعبة بخبره .

ومن ذلك ما روي عن ابن عباس أنه بلغه عن رجل أنه قال : إن موسى صاحب الخضر ليس هو موسىبني إسرائيل ، فقال ابن عباس : كذب عدو الله ، أخبرني أبي بن كعب قال : خطبنا رسول الله ﷺ ثم ذكر موسى والخضر بشيء يدل على أن موسىبني إسرائيل صاحب الخضر ، فعمل بخبر أبي حتى كذب الرجل وسماه عدو الله .

ومن ذلك ما روي أنه لما باع معاوية شيئاً من أواني ذهب وورق بأكثر من

(١) أثر استخلاف علي لمن حدثه عن النبي ﷺ لم يصح ، انظر الكلام عليه في ترجمة أسامة بن الحكم الفزارى في «تهذيب التهذيب» .

وزنه أنه قال له أبو الدرداء : سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن ذلك ، فقال له معاوية : لا أرى بذلك بأساً ، فقال أبو الدرداء : من يعذرني من معاوية ، أخبره عن رسول الله ﷺ ويخبرني عن رأيه ، لا أساكنك بأرض أبداً .

ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه أبو بكر الصديق من قوله : «الأئمة من قريش» ، ومن قوله : «الأنبياء يدفنون حيث يموتون» ، ومن قوله : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» ، وعملهم بأجمعهم في الرجوع عن سقوط فرض الغسل بالتقاء الختتين بقول عائشة : فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتنلنا .

و عمل جميعهم بخبر رافع بن خديج في المخابرة ، وذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال : كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً ، حتى روى لنا رافع بن خديج : أن النبي ﷺ نهى عن ذلك فانتهينا^(١) ، إلى غير ذلك من الواقع التي لا تخصى عدداً ، وكان ذلك شائعاً ذاتياً فيما بينهم من غير نكير ، وعلى هذا جرت سنة التابعين ، كعلي بن الحسين ، ومحمد بن علي ، وجبيير بن مطعم ، ونافع بن جبير ، وخارجة بن زيد وأبي سلمة بن عبد الرحمن وسلامان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء مجاهد^(٢) وسعيد بن المسيب ، وفقهاء الحرميين ، والمصريين (يعني الكوفة والبصرة) إلى حين ظهور المخالفين .

فإن قيل : ما ذكرتوه من الأخبار في إثبات كون خبر الواحد حجة أخبار

(١) أشار الأمدي ككثير من علماء أصول الفقه إلى جملة من أخبار الأحاديث التي احتج بها السلف ورجعوا إليها في الأحكام ، ولم يذكر نصها خشية الطول فمن أراد نصوصها مع أسانيدها فليرجع إلى الجزء الثالث من «الرسالة» للشافعي ، والكتب الستة ليتبين له أيضاً صحيحة من سقيمها .

(٢) طاوس هو ابن كيسان اليماني أبو عبد الرحمن الحميدي الجندي ، وقيل : اسمه ذكون ، وطاوس لقب . مات حول ١٠٦ هـ . وعطاء هو ابن أبي رياح القرشي . ومجاهد هو ابن جبر .

أحاد ، وذلك يتوقف على كونها حجة ، وهو دور ممتنع .

سلمنا عدم الدور ، ولكن لا نسلم أن الصحابة عملوا بها ، بل من الجائز أنهم عملوا بنصوص متواترة أو بها مع ما اقترن بها من المقاييس ، أو قرائن الأحوال ، أو غير ذلك من الأسباب .

سلمنا أنهم عملوا بها لا غير ، لكن كل الصحابة أو بعضهم ، الأول من نوع ، ولا سبيل إلى الدلالة عليه ، والثاني مسلم ، لكن لا حجة فيه .

قولكم : لم يوجد له نكير ؟ لا نسلم ذلك ، وبيانه من وجوه : منها رد أبي بكر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم إليه خبر محمد ابن مسلمة .

ومنها رد أبي بكر وعمر خبر عثمان في إذن رسول الله ﷺ في رد الحكم ابن أبي العاص .

ومنها رد عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان ، وهو قوله : «سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثة فلم يؤذن له ، فلينصرف » ، حتى روى معه أبو سعيد الخدري .

ومنها رد علي بن أبي طالب خبر أبي سنان الأشجعي في المفوضة ، وأنه كان لا يقبل خبر أحد ، حتى يحلقه ، سوى أبي بكر .

ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه .

سلمنا عدم الرد والإنكار ظاهراً ، غير أن سكوت الباقي عن الإنكار لا يدل على الموافقة لما سبق في مسائل الإجماع .

سلمنا دلالة ذلك على المموافقة فيما تلقوه^(١) بالقبول ، وعملوا بوجبه ، أو مطلقاً في كل خبر ، الأول مسلم ، وذلك لأن اتفاقهم عليه يدل على صحته قطعاً ، نفياً للخطأ عن الإجماع ، والثاني منع .

وعلى هذا فيمتنع الاستدلال بكل خبر لم يقبلوه .

سلمنا دلالة ما ذكرتكم على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على إنه ليس بحجة ، وبيانه من جهة المعقول والمنقول .

أما المنقول ، فمن جهة الكتاب والسنة .

أما الكتاب ، فقوله تعالى : «ولا تقف ما ليس لك به علم» ، قوله تعالى : «وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» ، قوله تعالى : «إن يتبعون إلا الظن» ، ذكر ذلك في معرض الذم ، والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن ، فكان ممتنعاً^(٢) .

وأما السنة ، فما روي عن النبي ﷺ أنه توقف في خبر ذي اليدين حين سلم النبي ﷺ عن اثنين وهو قوله : أقصرت الصلاة أم نسيت ، حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان في الصف بصدقه ، فأتم وسجد للسهو .

وأما المعقول فمن وجوه :

الأول : أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد ، إذا ظن صدقه في الفروع ، لجاز ذلك في الرسالة والأصول ، وهو ممتنع^(٢) .

الثاني : أن الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق ، وهو مقطوع به ، فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنوأً .

(١) فيما تلقوه - كأن فيه سقطاً ، ولعل الأصل : لكن فيما تلقوه ... إلخ .

(٢) سبق الجواب عنهما تعليقاً .

الثالث : أن العمل بخبر الواحد يفضي إلى ترك العمل بخبر الواحد ، لأنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له .

الرابع : أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد ، فلا يجوز للمجتهد ذلك ، كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر .

والجواب عن السؤال الأول : إن ما ذكرناه من الأخبار ، وإن كانت أحادها أحاداً ، فهي متواترة من جهة الجملة ، كالأخبار الواردة بسخاء حاتم ، وشجاعة عنترة .

وعن الثاني : أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية ، لكان العادة تخيل تواطؤهم على عدم نقله ، ولا سيما في موضع الإشكال وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر من الأخبار ، كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر : لولم نسمع هذا القضينا فيه بغير هذا ، وقول ابن عمر : حتى روى لنا رافع بن حديث : «أن النبي ﷺ نهى عن ذلك» ؛ فانتهينا . وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختنين ، إلى غير ذلك ، وجدهم في طلب الأخبار ، والسؤال عنها عند وقوع الواقع دليل العمل بها .

وعن الثالث : أن عمل بعض الصحابة ، بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الأحاديث ، مع سكوت الباقيين عن النكير ، دليل الإجماع على ذلك ، كما سبق تقريره في مسائل الإجماع .

وما رووه^(١) من الأخبار أو توافقوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط ، لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها ، مع كونهم متفقين على العمل بها ، ولهذا أجمعنا على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة ، وإن جاز

(١) رواه - فيه تحرير والصواب : ردوه .

تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها .

وعن الرابع : أن اتفاقهم على العمل بخبر الواحد إنما يوجب العلم بصدقه ، أن لو لم يكونوا متبعدين باتباع الظن ، وليس كذلك ، بدليل تبعدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، والعمل بالقياس على ما يأتي ، وإذا كان اتباعهم لخبر الواحد لكونه ظنناً مضبوطاً بالعدالة ؛ كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولاً بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة ، وذلك يعم خبر كل عدل .

وأما المعارضة بالأيات ، فجوابها ما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً .

وعن السنة ، إنه عليه السلام إنما توقف في خبر ذي اليدين لتوهمه غلطه بعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمع الكثير ، ومع ظهور إマرة الوهم في خبر الواحد يجب التوقف فيه^(١) فحيث وافقه الباقيون على ذلك ، ارتفع حكم الإマرة الدالة على وهم ذي اليدين ، وعمل بوجوب خبره ، كيف وإن عمل النبي ﷺ بخبر أبيه بكر وعمر وغيرهما ، مع خبر ذي اليدين ، عمل بخبر لم ينته إلى حد التواتر ، وهو موضع النزاع ، وفي تسليمه تسليم المطلوب .

وعن المعارضة الأولى من المعقول أنها منتقضة بخبر الواحد في الفتوى والشهادة ، كيف والفرق حاصل ، وذلك أن المشترط في إثبات الرسالة والأصول الدليل القطعي ، فلم يكن الدليل الظني معتبراً فيها ، بخلاف الفروع^(٢) .

(١) قد يقال أيضاً توقف لمعارضة ما اعتقده لخبر ذي اليدين فلما ترجح قوله بخبر أبيه بكر وعمر رجع إلى خبرهم عملاً بالراجح .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً ص ٤٩ ، ٦١ .

وعن الثانية من وجهين :

الأول : أن براءة الذمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتکلیف في نفس الأمر ، بل الشغل محتمل ، وإن لم يظهر لنا سبب الشغل ، فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون رفع مقطوع بظنون .

الثاني : أنه منتفص بالشهادة والفتوى .

وعن الثالث : أن تجویز وجود خبر معارض للخبر الذي ظهر لا يمنع من الاحتجاج به ، وإلا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، لأنه ما من واحد منها إلا ويجوز ورود ناسخ له أو مخصوص له ، بل وما جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له^(١) ، ولما ساغ أيضاً للقاضي الحكم بشهادة الشاهدين ، ولا للعامي الأخذ بفتوى المجتهد له ، لجواز وجود ما يعارضه ، وذلك خلاف الإجماع .

وعن الرابع : أنه إنما لم يجز تقليد العالم للعالم ، لاستوائهما في درجة الاجتهاد ، وليس تقليد أحدهما للأخر أولى من العكس ، ولا كذلك المجتهد مع الراوي ، فإنهما لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوي من الخبر فلذلك يجب عليه تقليده فيما رواه .

وبالجملة فالاحتجاج بسلوك الإجماع في هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظنون ، وإن كان التمسك به أقرب مما سبق من المسالك .

وعلى هذا فمن اعتقد كون المسألة قطعية ، فقد تعذر عليه النفي والإثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ، ومن اعتقد كونها ظنية ، فليتمسك بما

(١) بدليل مستنبط معارض له – فيه سقط ، والتقدیر بدليل مستنبط لا معارض له .

شاء من المسالك المتقدمة ، (والله أعلم بالصواب) ^(١) .

القسم الثاني

في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتشعب عنها من المسائل .

أما الشروط فمنها ما لا بد منها ، ومنها ما ظن أنها شروط وليس كذلك .

أما الشروط المعتبرة فهي أربعة :

الشرط الأول : أن يكون الراوي مكلفاً ^(٢) .

وذلك لأن من لا يكون مكلفاً ، إما أن يكون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحمله ويؤديه ، كالجنون والصبي غير المميز فلا تقبل روايته ^(٣) لتمكن الخلل فيها .

وإما أن يكون بحيث يقدر على الضبط والمعرفة ، كالصبي المميز والراهن الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير ، فلا تقبل روايته ^(٤) لا لعدم ضبطه ، فإنه قادر عليه متمكن منه ، ولا لما قيل من أنه لا يقبل إقراراه على نفسه ، فلا يقبل قوله على غيره بطريق الأولى ، لأنه منتقض بالعبد وبالمحgor عليه ، فإنه لا يقبل إقراراه على نفسه وروايته مقبولة بالإجماع ، بل لأننا أجمعنا

(١) انظر ما خرج به من المسألة تجد أنه لم يخرج إلا بتردید بين كونها قطعية وظنية ولم يرکن إلى أحدهما فكيف يصح هذا مع دعواه في مواضع كثيرة : أن مسائل الأصول قطعية ، بل كيف يصح ذلك مع قوله وقول كثير من كبار الأصوليين بالوقف في مسائل كثيرة كمسائل الأوامر لشدة الخلاف بها وقمة الأدلة من الطرفين وقد يعارض بعضهم أحياناً في المسائلة ويعيل من أراد التحقيق فيها على غيره .

(٢) أي : بالغًا عاقلاً .

(٣) أي : لا يقبل تحمله ولا أداؤه .

(٤) أي : أداؤه في تلك الحالة ، وإن صرخ تحمله فيها .

على عدم قبول رواية الفاسق ، لاحتمال كذبه ؛ مع أنه يخاف الله تعالى لكونه مكلفاً فاحتمال الكذب من الصبي مع أنه لا يخاف الله تعالى لعدم تكليفه ؛ يكون أظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق ، فكان أولى بالرد ، ولا يلزم من قبول قوله في إخباره أنه متظاهر ، حتى أنه يصح الاقتداء به في الصلاة . مع أن العذر بكونه متظاهرًا شرط في صحة الاقتداء به وقبول^(١) روايته ، لأن الاحتياط والتحفظ في الرواية أشد منه في الاقتداء به في الصلاة ، ولهذا صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته ، ولا تقبل روايته ، وإن ظن صدقه .

ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنایات^(٢) فإنما كان اعتماده في ذلك على أن الجنایات فيما بينهم مما تكثر ، وأن الحاجة ماسة إلى معرفة ذلك بالقرائن ، وهي شهادتهم مع كثرة تفرقهم ، وليس ذلك جارياً على منهاج الشهادة ولا الرواية^(٣) .

وهذا بخلاف ما إذا تحمل الرواية قبل البلوغ ، وكان ضابطاً لها ، وأداتها بعد البلوغ وظهور رشده في دينه ، فإنها تكون مقبولة ، لأنه لا خلل في تحمله ولا في أدائه ، ويدل على قبول روايته الإجماع ، والمعقول .

أما الإجماع فمن وجهين :

الأول : أن الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعuman بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة مطلقاً ، من غير فرق بين ما تحملوه في حالة الصغر وبعد البلوغ .

(١) وقبول - صوابه بحذف الواو وهو فاعل يلزم .

(٢) كمالكتية .

(٣) أي : فلا يرد نقضاً لسائر المستثنيات .

الثاني : إجماع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حالة الصبي بعد البلوغ .

وأما المعقول : فهو أن التحرز في أمر الشهادة أكثر منه في الرواية ، ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ، والأكثر على ردها ، ولم يختلف في قبول رواية العبد ، واعتبر العدد في الشهادة^(١) بالإجماع ، واختلف في اعتباره في الرواية ، وقد أجمعنا على أن ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ ، إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته ، فالرواية أولى بالقبول .

الشرط الثاني : أن يكون مسلماً .

وذلك ، لأن الكافر إما أن لا يكون منتمياً إلى الملة الإسلامية ، كاليهودي والنصراني (ونحوه) أو هو منتم إلية كالجسم .

فإن كان الأول فلا خلاف في امتناع قبول روایته ، لا لما قيل من أن الكفر أعظم أنواع الفسق ، والفاشق غير مقبول الرواية فالكافر أولى .

وذلك لأن الفاسق إنما تقبل روایته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريرها ، وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر ، إذا كان متربهاً عدلاً في دينه معتقداً لتحرر الكذب ، متنعاً منه حسب امتناع العدل المسلم ، وإنما الاعتماد في امتناع قبول روایته على إجماع الأمة الإسلامية على ردها سلباً لأهلية هذا المصب الشريف عنه لخسته^(٢) .

وإن كان الثاني ، فقد اختلفوا فيه :

(١) أي : في غالب أنواع الشهادة .

(٢) ولأن خصومته لل المسلمين وعداؤته لهم في الدين مما يحمله على الكيد لهم والحرص على التلبس عليهم في دينهم ؛ فإنه إنما يغضبهم من أجله .

فمذهب أكثر أصحابنا ، كالقاضي أبي بكر والغزالى القاضي عبد الجبار
من المعتزلة^(١) ، أنه مردود الرواية .

وقال أبو الحسين البصري : إن كان ذلك من اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه ، فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه ، وإن كان متحرجاً في مذهبه متحرزاً عن الكذب حسب احتراز العدل عنه ، فهو مقبول الرواية لأن صدقه ظاهر مظنون ، والختار رده ، لا لما قيل من إجماع الأمة على رده ، ولا لقياسه على الكفر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما في الكفر المناسب لسلب أهلية هذا المنصب عنه ، إذ لا لـ له .

أما الأول ، فلأن للخصم منع اتفاق الأمة على رد قول الكافر مطلقاً ، ولا سبيل إلى الدلالة عليه ، والقياس على الكافر الخارج عن الملة متذر من جهة أن كفره أشد وأغليظ وأظهر من كفر من هو من أهل القبلة ، لكثرة مخالفته للقاعدة الإسلامية أصولاً وفروعاً ، وبالنسبة إلى مخالفة المتأول لها ، فكان إذلاله بسلب هذا المنصب عنه أولى ، ومع هذه الأولوية ، فلا قياس .

بل الواجب الاعتماد في ذلك على قوله تعالى : «إن جاءكم فاسق بنينا فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة» ، أمر بالثبت عند إخبار الفاسق ، والكافر فاسق ، لأن الكفر أعلى درجات الفسق ، وإذا كان فاسقاً ، فالآية إن كانت عامة بلطفها في كل فاسق ، فالكافر داخل تحتها ، وإن لم تكن عامة بلطفها في كل فاسق ، فهي عامة بالنظر إلى المعنى المومى إليه ، وهو الفسق من حيث أنه رتب رد الخبر على كون الآتي به فاسقاً مطلقاً في كلام الشارع مع مناسبته له ، فكان

(١) أصحابنا ، أي : الأشعرية ، والقاضي أبي بكر هو محمد بن الطيب بن محمد الباقياني الأشعري المالكي مات في ذي القعدة ٤٠٣ ، والغزالى هو أبو حامد محمد بن محمد الأشعري الشافعى مات ٥٠٥ ، والقاضي عبد الجبار هو أبو الحسن الهمданى ابن أحمد المعتزلى الشافعى مات ٤٠٥ .

ذلك علة للرد ، وهو متحقق فيما نحن فيه .

فإن قيل : المرتب عليه رد الأخبار إنما هو مسمى الفاسق ، وهو في عرف الشرع خاص بن هو مسلم صدرت منه كبيرة ، أو واطب على صغيرة فلا يكون متناولاً للكافر ، وإن سلمنا تناوله للكافر ، غير أنه معارض بقوله عليه السلام : «نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر» ، والكافر المتأول ، إذا كان متحرزاً عن الكذب فقد ظهر صدقه ؛ فوجب العمل به للخبر .

والجواب عن السؤال الأول : بمنع اختصاص اسم الفاسق في الشرع بالمسلم ، وإن كان ذلك عرفاً للمتأخرین من الفقهاء ، وكلام الشارع إنما ينزل على عرفه ، لا على ما صار عرفاً للفقهاء .

كيف وإن حمل الآية على الفاسق المسلم ما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الإطلاق ، نظراً إلى قضية المفهوم ، وهو خلاف الإجماع ، ولا يخفي أن حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل ، أو ما اختلف في كونه دليلاً على خلاف الأصل .

وعن السؤال الثاني : أن العمل بما ذكرناه أولى ، لتواته وخصوصه بالفاسق ، وإنه غير متفق على تخصيصه ومخالفته ، وما ذكروه آحاد ، وهو متناول للكافر بعموم كون خبره ظاهراً ، أو هو مخالف لخبر الكافر الخارج عن الملة ، والفاسق إذا ظن صدقه ، فإن خبره لا يكون مقبولاً بالإجماع .

الشرط الثالث : أن يكون ضبطه لما يسمعه أرجح من عدم ضبطه ، وذكره له أرجح من سهوه ، لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه .

إلا ، فبتقدير رجحان مقابل كل واحد من الأمرين عليه ، أو معادلته له ، فروايته لا تكون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه إما على أحد التقديرین

فلكون صدقه مرجوحاً ، وإنما على التقدير الآخر ، فلضرورة التساوي ، وإن جهل حال الراوي في ذلك ، كان الاعتماد على ما هو الأغلب من حال الرواية ، وإن لم يعلم الأغلب من ذلك ، فلا بد من الاختبار والامتحان .

فإن قيل : إنه وإن غالب السهو على الذكر ، أو تعادلا ، فالراوي عدل ، والظاهر منه أنه لا يروي إلا ما يثق من نفسه بذكره له وبضبه ، ولهذا فإن الصحابة أنكروا على أبي هريرة كثرة روایته ، حتى قالت عائشة عَمِّنْ أَنْكَرَهُ : رحم الله أبا هريرة ، لقد كان رجلاً مهذاراً في حديث المهراس ^(١) ، مع ذلك قبلوا أخباره ، لما كان الظاهر من حاله أنه لا يروي إلا ما يثق من نفسه بضبه وذكره . وأيضاً فإن الخبر دليل والأصل فيه الصحة ، فتساوي الضبط والاختلال ، والذكر والنسيان غاية أنه موجب للشك في الصحة ، والشك في ذلك لا يقدح في الأصل ، كما إذا كان متطهراً ، ثم شك بعد ذلك أنه محدث أو ظاهر فإن الأصل هنا لا يترك بهذا الشك .

قلنا : إذا كان الغرض ^(٢) إنما هو غلبة السهو أو التعادل ؛ فالراوي وإن كان الغالب من حاله أنه لا يروي إلا ما يظن أنه ذاكر له ، فذلك لا يوجب حصول الظن بصحة روایته ، لأن من شأنه النسيان يظن أنه ما نسي ، وإن كان ناسيأً .

وأما إنكار الصحابة على أبي هريرة كثرة الرواية ، فلم يكن ذلك لاختلال

(١) حديث المهراس يشير به إلى حديث أبي هريرة في نهي النبي ﷺ من قام من النوم أن يدخل بيته في الإناء قبل أن يغسلها ثلاثة ، ومراجعته فيه وهذا ولم يثبت عن عائشة أنها رمت أبي هريرة بالهدار ولا أنها قالت له : ما تصنع بالمهراس ، إنما سأله رجل يقال له : قين الأشعجي . انظر «مسند أحمد» . ورد الشيخ عبد الرحمن بن يحيى الملمعي على أبي رية ، وما كتبه الدكتور مصطفى السباعي في الجزء التاسع من المجلد العاشر من مجلة المسلمين .

(٢) الغرض ؟ بالغين - صوابه الفرض بالفاء .

ضبطه وغلبة النسيان عليه ؛ بل لأن الإكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمن قللت روایته وإن كان ذلك بعيداً .

وما قيل من أن الخبر دليل ، والأصل فيه الصحة ، فلا يترك بالشك .

قلنا : إنما يكون دليلاً ، والأصل فيه الصحة ، إذا كان مغلباً على الظن ، ومع عدم ترجيح ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلباً على الظن فلا يكون دليلاً لوقوع التردد في كونه دليلاً لا في أمر خارج عنه ، ولا كذلك فيما إذا شك في الحديث ، ثم تيقن سابقة الطهارة ، فإن تيقن الطهارة السابقة لا يقبح فيه الشك الطارئ ، وبالنظر إليه يتراجع أحد الاحتمالين ، فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى أنه لو بقي الشك مع النظر إلى الأصل ، لما حكم بالطهارة .

الشرط الرابع : أن يكون الراوي متصفاً بصفة العدالة ، وذلك يتوقف على معرفة (العدل) لغة وشرعاً .

أما العدل في اللغة ، فهو : عبارة عن المتوسط في الأمور من غير إفراط في طرف في الزيادة والنقصان ، ومنه قوله تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» ؛ أي : عدلاً ، فالوسط والعدل بمعنى واحد .

وقد يطلق في اللغة والمراد به المصدر المقابل للجور ، وهو اتصف الغير بفعل ما يجب له ، وترك ما لا يجب ، والجور في مقابلته .

وقد يطلق ويراد به ما كان من الأفعال الحسنة يتعدى الفاعل إلى غيره ؛ ومنه يقال للملك المحسن إلى رعيته : عادل .

وأما في لسان المتشرعة ، فقد يطلق ويراد به أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ .

وقد قال الغزالى في معنى هذه الأهلية : إنها عبارة عن استقامة السيرة والدين ، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمرءة جميعاً ، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه .

وذلك إنما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحثات .

أما الكبائر فقد روى ابن عمر عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال : «الكبائر تسع : الشرك بالله تعالى . وقتل النفس المؤمنة ، وقدف المحسنة ، والزنا ، والفرار من الجحاد ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والإلحاد بالبيت الحرام» .

وروى أبو هريرة مع ذلك : أكل الربا ، والانقلاب إلى الأعراب بعد هجرة .

وروى عن علي عليه السلام ، أنه أضاف إلى ذلك : السرقة وشرب الخمر^(١) .

وأما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين ، وعدم الترفع عن الكذب وذلك كسرقة لقمة ، والتطفيف بحبة ، واشترط أخذ الأجرة على إسماع الحديث ونحوه .

وأما بعض المباحثات فما يدل على نقص المرءة ، ودناءة الهمة كالأكل في السوق ، والبول في الشوارع ، وصحبة الأراذل ، والإفراط في المزح ، ونحو ذلك مما يدل على سرعة الإقدام على الكذب ، وعدم الاكتثار به .

ولا خلاف في اعتبار اجتناب هذه الأمور في العدالة المعتبرة في قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ لأن من لا يجتنب هذه الأمور أخرى أن لا يجتنب الكذب ، فلا يكون موثقاً بقوله .

(١) انظر تعريف الكبيرة وأحاديثها في كتب الكبائر ، وما ذكره ابن جرير في ذلك من الأحاديث والأثار في تفسيره لأية : «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيناتكم» سورة النساء .

ولا خلاف أيضاً في اشتراط هذه الأمور الأربع في الشهادة .

وتختص الشهادة بشروط آخر : كالحرية ، والذكورة ، والعدد ، والبصر ، وعدم القرابة ، والعداوة . وإذا أتينا على تحقيق شروط الرواية ، فلا بد من الإشارة إلى سرد مسائل متشعبة عن شروط العدالة جرت العادة بذكرها وهي ثمان مسائل :

* المسألة الأولى :

مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر أهل العلم أن مجهول الحال^(١) غير مقبول الرواية ، بل لا بد من خبرة باطنية بحاله ومعرفة سيرته ، وكشف سريرته ، أو تزكية من عرفت عدالته وتعديله له .

وقال أبو حنيفة واتباعه : يكتفي في قبول الرواية بظهور الإسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً .

وقد احتج النافون بحجج :

الأولى : أن الدليل ينفي قبول خبر الفاسق وهو قوله تعالى : «إن جاءكم فاسق بنباً فتبينوا» ، غير أنا خالفناه فيمن ظهرت عدالته بالاختبار بمعنى لا وجود له في محل النزاع ، وهو ما اختص به من زيادة ظهور الثقة بقوله ، فوجب أن لا يقبل .

ولقائل أن يقول : الآية إنما دلت على امتناع قبول خبر الفاسق ، ومن ظهر إسلامه وسلم من الفسق ظاهراً ، لا نسلم أنه فاسق حتى يندرج تحت عموم

(١) مجهول الحال من روى عنه اثنان فأكثر ولم يوثق ويسمى مستوراً ، أما المجهول العين فهو من عرف اسمه ولكن انفرد بالرواية عنه واحد ، ومن لم يسم فمبهم ؛ كحدثني رجل ، وحدثني الثقة ، وهو أدخل في جهة العين ما قبله .

الأية ، واحتمال وجود الفسق فيه لا يوجب كونه فاسقاً بدليل العدل المتفق على عدالته .

الحججة الثانية : أنه مجھول الحال فلا يقبل إخباره في الرواية دفعاً لاحتمال مفسدة الكذب ، كالشهادة في العقوبات .

وللقائل أن يقول : وإن كان احتمال الكذب قائماً (ظاهراً) ، غير أن احتمال الصدق مع ظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهراً أظهر من احتمال الكذب ، ومع ذلك ، فالاحتمال القبول يكون أولى من احتمال الرد ، ولا يمكن القياس على الشهادة ، لأن الاحتياط في باب الشهادة أتم منه في باب الرواية ، ولهذا كان العدد والحرية مشترطاً في الشهادة دون الرواية ، ومتعبداً فيها بألفاظ خاصة غير معتبرة في الرواية ، حتى أنه لو قال : (أعلم) بدل قوله : (أشهد) لم يكن مقبولاً ، وعلى هذا فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك في الرواية .

الحججة الثالثة : قالوا : أجمعنا على أن العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي ﷺ وعلى أن بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى ، فإذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار ، فلا تقبل أخباره دفعاً للمفسدة اللاحزة من فوات الشرط كما إذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتى رتبة الاجتهاد فإنه لا يجب على المقلد اتباعه إجماعاً .

وللقائل أن يقول : المجمع على اشتراطه في الرواية العدالة بمعنى ظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهراً ، أو بمعنى آخر ، والأول مسلم ، غير أن ما هو الشرط متحقق فيما نحن فيه ، والثاني منوع .

كيف وإن ما ذكرتوه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق في الحجة

المتقدمة وبتقدير ظهور مناسبة الوصف الجامع ، فالاعتبار بالفتى غير ممكن ، وذلك لأن بلوغ رتبة الاجتهاد أبعد في الحصول من حصول صفة العدالة .

ولهذا كانت العدالة أغلب وقوعاً من رتبة الاجتهاد في الأحكام الشرعية ، وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون أغلب من عدم صفة العدالة ، فلا يلزم من عدم قبول قول الفتى مع الجهل بحاله القبول بعدم قول الرواية مع الجهل بحاله .

الحججة الرابعة : أن عدم الفسق شرط في قبول الرواية ، فاعتبر فيه الخبرة الباطنية مبالغة في دفع الضرر ، كما في عدم الصبي والرق والكفر في قبول الشهادة .

ولقائل أن يقول : ما ذكرتوه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق تقريره في الحججة الثانية ، وبتقدير مناسبته ، فالقياس على الشهادة غير ممكن لما تقدم .

الحججة الخامسة : قالوا : رد عمر رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهرولة الحال ، وعلى العلامة رد قول الأشجاعي في المفوضة ، واشتهر ذلك فيما بين الصحابة ، ولم ينكره منكر ، فكان إجماعاً .

ولقائل أن يقول : أما رد عمر لخبر فاطمة إنما كان لأنه لم يظهر له صدقها^(١) ولهذا قال : كيف نقبل قول امرأة لا ندرى أصدق أم كذبت ، وما نحن فيه ليس كذلك ، فإن من ظهر إسلامه وسلماته من الفسق ظاهراً ، فاحتمال صدقه لا محالة أظهر من احتمال كذبه .

(١) الظاهر أنه اعتقاد معارضة حديثها لما فهمه من قوله تعالى : «لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يائين بفاحشة مبينة» ، وقوله : «أسكنوهن حيث سكنتم من وجدكم» [سورة الطلاق]؛ فرده وليس ذلك بجهالة حالها .

وأما رد على الشبه لخبر الأشجعي فإنما كان أيضاً لعدم ظهور صدقه عنده ، ولهذا وصفه بكونه بواً على عقبيه ؛ أي : غير محترز في أمور دينه ، ويجب أن يكون كذلك إلا كان مخالفاً لقوله ﷺ : «نحن نحكم بالظاهر ، والله ولـي السرائر» .

والمعتمد في المسألة أنا نقول : القول يوجب قبول رواية مجھول الحال يستدعي دليلاً ، والأصل عدم ذلك الدليل ، والمسألة اجتهادية ظنية ، فكان ذلك كافياً فيها^(١) .

فإن قيل : بيان وجود الدليل من جهة النص والإجماع والمعقول .

أما النص فمن جهة الكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى : «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيَّا فَتَبَثِّبُوا» أمر بالثبت مشروطاً بالفسق فما لم يظهر الفسق لا يجب التثبت فيه .

وأما السنة ، فمن وجهين :

الأول : قوله عليه السلام : «إِنَّمَا أَحْكَمَ بِالظَّاهِرِ ، وَاللَّهُ يَتُولِّ السَّرَّائِرَ»^(٢) ، وما نحن فيه فالظاهر من حاله الصدق ، فكان داخلاً تحت عموم الخبر .

الثاني : أن النبي ﷺ لما جاءه الأعرابي وقال : «أشهد أن لا إله إلا الله» وشهد برؤية الهلال عنده ، قبل شهادته ، وأمر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده

(١) في هذا اعتراف بأن من مسائل الأصول ما هو ظني بل من تتبع المسائل الخلافية في أصول الفقه وجد أكثرها ظنياً بل يحار الكثير منهم في كثير منها عند تعارض الأدلة وتكاففها في نظره ولا يقوى على الترجيح ، ومن أولئك الأمدري .

(٢) قال الشوكاني في «المجموعة المغيبة» حديث : «نحن نحكم بالظاهر» يتعجب به أهل الأصول ، ولا أصل له . أقول : قد ورد من الأحاديث الصحيحة ما يشهد لمعناه مثل قوله ﷺ لسامعاً : «أشققت عن قلبه» ؛ إنكاراً لاعتذاره عن قتله من قال : لا إله إلا الله ؛ بأنه إنما قالها تعوذأ .

إسلامه ، ولم يعلم منه ما يوجب فسقاً ، فالرواية أولى^(١) .

وأما الإجماع فهو أن الصحابة كانوا متفقين على قبول أقوال العبيد والنسوان والأعراب الجاهيل لما ظهر إسلامهم وسلامتهم من الفسق ظاهراً.

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن الراوي مسلم لم يظهر منه فسق ، فكان خبره مقبولاً ، كإخباره بكون اللحم (لحم) مذكى ، وكون الماء طاهراً أو نجساً ، وكون الحاربة المبيعة رقيقة ، وكونه متظهراً عن الحدثين ، حتى يصح الافتداء به ونحوه .

الثاني : أنه لو أسلم كافر ، وروى عقيب إسلامه خبراً من غير مهلة ، فمع ظهور إسلامه وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد إسلامه ، يمتنع رد روايته ، وإذا قبلت روايته حال إسلامه ، فطول مدته في الإسلام أولى أن لا نوجب رده .

والجواب عن الآية أن العمل بوجبها ، نفياً ، وإثباتاً ، متوقف على معرفة كونه فاسقاً أو ليس فاسقاً ، لا على عدم علمنا بفسقه ، وذلك لا يتم دون البحث والكشف عن حاله .

وعن الخبر الأول ، من ثلاثة أوجه :

الأول : أن النبي ﷺ أضاف الحكم بالظاهر إلى نفسه ، ولا يلزم مثله في حق غيره إلا بطريق القياس عليه ، لا بنفس النص المذكور ، والقياس عليه يمتنع لأن ما للنبي ﷺ من الاطلاع والمعرفة بأحوال الخبر لصفاء جوهر نفسه واحتصاصه عن الخلق بمعرفة ما لا يعرفه أحد منهم من الأمور الغيبية ، غير

(١) أصل الحديث رواه أربعة في «السنن» من طريق سماع بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس موصولاً ومرسلاً ، والراجح أنه مرسل .

متتحقق في حق غيره^(١) .

الثاني : أنه رتب الحكم على الظاهر ، وذلك وإن كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به ، فتختلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات والفتوى يدل على إنه ليس بعلة .

الثالث : المعارضة بقوله تعالى : «إن الظن لا يعني من الحق شيئاً» ، وليس العمل بعموم أحد النصين ، وتأويل الآخر أولى من الآخر ، بل العمل بالأية أولى ، لأنها متواترة ، وما ذكروه أحاد .

ومن الخبر الثاني : لا نسلم أن النبي ﷺ لم يعلم من حال الأعرابي سوى الإسلام .

وعن الإجماع ، لا نسلم أن الصحابة قبلوا رواية أحد من المجاهيل فيما يتعلق بأخبار النبي ﷺ ولهذا ردوا رواية من جهلوه كرد عمر شهادة فاطمة بنت قيس^(٢) ، ورد على شهادة الأعرابي .

وعن الوجه الأول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد ومحل النزاع ، وذلك من وجهين :

الأول : أن الرواية عن النبي ﷺ أعلى رتبة وأشرف منصباً من الأخبار فيما ذكروه من الصور ، فلا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوي فيما هو أدنى الرتبتين قبولة في أعلاهما .

(١) حديث إنكاره على أسامة بقوله : «أشفقت عن قلبه» وما في معناه يدل ناصاً على أن هذا حكم الأمة ، ولا حاجة إلى قياس .

(٢) فاطمة بنت قيس أولاً : ليست مجهلة الحال عند عمر ؛ وإنما رد حديثها لاعتقاده أنه معارض للقرآن كما تقدم تعليقاً ، ثانياً : هي صاحبة ، والصحابة عدول .

الثاني : أن الإخبار فيما ذكروه من الصور مقبول مع ظهور الفسق ، ولا
كذلك فيما نحن فيه .

وعن الوجه الثاني : من المعقول بمنع قبول روایته دون الخبرة بحاله ،
لاحتمال أن يكون كذوباً ، وهو باقٍ على طبعه ، وإن قلنا : روایته في مبدأ
إسلامه ، فلا يلزم ذلك في حالة دوامه ، لما بين ابتداء الإسلام ودوامه من رقة
القلب ، وشدة الأخذ بوجباته ، والحرص على امتثال مأموراته ؛ واجتناب
منهيياته على ما يشهد به العرف والعادة في حق كل من دخل في أمر محظوظ
والتزمه ، فإن غرامه به في الابتداء يكون أشد منه في دوامه .

* المسألة الثانية :

الفاسق المتأول الذي لا يعلم فسقه ، لا يخلو إما أن يكون فسقه
مظنوناً ، أو مقطوعاً به ، فإن كان مظنوناً ؛ كفسق الحنفي إذا شرب النبيذ ،
فالظهور قبول روایته وشهادته ، وقد قال الشافعي رحمه الله : إذا شرب الحنفي النبيذ
أحده وأقبل شهادته .

وإن كان فسقه مقطوعاً به ؛ فإما أن يكون من بري الكذب ويتدين به ؛ أو
لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ فلا نعرف خلافاً في امتناع قبول شهادته كالخطابية من
الرافضة لأنهم يرون شهادة الزور لموافقيهم في المذهب .

وإن كان الثاني ، كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار ، وقتلوا الأطفال
والنسوان ؛ فهو موضع الخلاف .

فمذهب الشافعي وأتباعه وأكثر الفقهاء : أن روایته وشهادته مقبولة ، وهو
اختيار الغزالى وأبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين .

وذهب القاضي أبو بكر والجباري وأبو هاشم وجماعة من الأصوليين إلى امتناع قبول شهادته وروايته ، وهو اختيار .

وقد احتاج النافون بحجة ضعيفة .

وذلك أنهم قالوا : أجمعنا على أن الفاسق المفروض ، لو كان عالماً بفسقه لم يقبل خبره ، فإذا كان جاهلاً بفسقه ، معتقداً أنه ليس بفاسق ، فقد انضم إلى فسقه فرق آخر وخطيئة أخرى ، وهو اعتقاده في الفسق أنه ليس بفسق ، فكان أولى أن لا يقبل خبره .

ولقائل أن يقول : إذا لم يعتقد أنه فاسق ، وكان متحرجاً محترزاً في دينه عن الكذب وارتكاب المعصية ، فكان^(١) إخباره مغلباً على الظن صدقة ، بخلاف ما إذا علم أن ما يأتي به فسقاً ، فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية ، وعدم تحرزه عن الكذب فافترا .

والمعتمد في ذلك النص والمعقول :

أما النص فقوله تعالى : «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيَّا فَتَبَيَّنَا» ، أمر برد نبأ الفاسق .

والخلاف إنما هو فيمن قطع بفسقه ، فكان مندرجأ تحت عموم الآية ، غير أنا خالفناه فيمن كان فسقه مظنوناً ، وما نحن فيه مقطوع بفسقه ، فلا يكون في معنى صورة المخالفة .

وأيضاً قوله تعالى : «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئاً» ، غير أنا خالفناه في خبر من ظهرت عدالته ، وفيمن كان فسقه مظنوناً ، فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل .

(١) فكان - لعله يحذف الفاء لكونه جواباً لا ذا الشرطية .

وأما المعقول ، فهو أن القول بقبول خبره يستدعي دليلاً ، والأصل عدمه .

فإن قيل : بيان وجود الدليل النص ، والإجماع ، والقياس .

أما النص فقوله ﷺ : «إِنَّمَا أَحْكَمَ بِالظَّاهِرِ، وَاللَّهُ يَتَوَلِّ السَّرَّائِرَ» ، والفاشق فيما نحن فيه محترز عن الكذب ، متدين بتحريمه ؛ فكان صدقه في خبره ظاهراً . فكان مندرجأ تحت عموم الخبر .

وأما الإجماع : فهو أن علياً الطهار ، والصحابة قبلوا أقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم ، ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك إجماعاً .

وأما القياس : فهو أن الظن بصدقه موجود ، فكان واجب القبول مبالغة في تحصيل مقصوده قياساً على العدل والمظنون فسقه .

والجواب عن الخبر ما سبق في المسألة التي قبلها .

وعن الإجماع : أنا لا نسلم أن كل من قبل شهادة الخوارج وقتل عثمان كانوا يعتقدون فسقهم ، فإن الخوارج من جملة المسلمين والصحابة ، ولم يكونوا معتقدين فسق أنفسهم ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم ، وإن قبلوا شهادتهم فلا يتحقق انعقاد الإجماع على قبول خبر الفاسق .

وعن القياس بالفرق في الأصول المستشهد بها .

أما في العدل فظهور عدالته واستحقاقه لمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب قبوله إعظاماً له وإجلالاً^(١) بخلاف الفاسق .

وأما في مظنون الفسق فلأن حاله في استحقاق منصب الشهادة والرواية أقرب من حال من كان فسقه مقطوعاً به فلا يلزم من القبول ثم القبول هاهنا .

(١) وأيضاً عدالته تبعده عن من مواطنتهم .

* المسألة الثالثة :

اختلفوا في الجرح والتعديل : هل يثبت بقول الواحد أو لا؟

فذهب قوم إلى أنه لا بد في التعديل والجرح من اعتبار العدد في الرواية والشهادة . وذهب آخرون إلى الاكتفاء بالواحد فيما ، وهو اختيار القاضي أبي بكر^(١) ، والذي عليه الأكثر إنما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة ، وهو الأشبه وذلك لأنه لا نص ولا إجماع في هذه المسألة يدل على تعين حد هذه المذاهب ، فلم يبق غير التشبيه والقياس .

ولا يخفى أن العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية ، والشرط لا يزيد في إثباته على مشروطه ، فكان إلحاقي الشرط بالمشروط في طريق إثباته أولى من إلحاقي بغيره ، وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية ، فكان الحكم في شرط كل واحد منها ما هو الحكم في مشروطه .

فإن قيل : التزكية والتعديل شهادة ، فكان العدد معتبراً فيهما كالشهادة على الحقوق . قلنا : ليس ذلك أولى من قول القائل بأنها إخبار ، فلا يعتبر العدد في قبولها ، كنفس الرواية .

فإن قيل : إلا أن ما ذكرناه أولى لما فيه من زيادة الاحتياط .

قلنا : بل ما ي قوله الخصم أولى حذراً من تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه ، كيف وأن اعتباره قول الواحد في الجرح والتعديل أصل متفق عليه واعتباره ضم قول غيره إليه يستدعي دليلاً والأصل عدمه ، ولا يخفى أن ما يلزم منه النفي الأصلي أولى مما يلزم منه مخالفته^(٢) .

(١) هو محمد بن الطيب الباقلاني .

(٢) انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الإجماع في القول بأقل ما قيل ؛ هل تمسك قائله بالإجماع ؟ أو استند إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال ؟

* المسألة الرابعة :

اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببها ، فقال قوم : لا بد من ذكر السبب فيهما ، أما في الجرح فلا خلاف الناس فيما يجرح به ، فلعله اعتقاده جارحاً وغيره لا يراه جارحاً ، وأما في العدالة فلأن مطلق التعديل لا يكون محصلة للثقة بالعدالة بجري العادة بتسارع الناس إلى ذلك بناء على الظاهر .

وقال قوم : لا حاجة إلى ذلك فيهما اكتفاء ب بصيرة المذكي والجاري ، وهو اختيار القاضي أبي بكر .

وقال الشافعي رضي الله عنه : لا بد من ذكر سبب الجرح ، لاختلاف الناس فيما يجرح به ، بخلاف العدالة ، فإن سببها واحد لا اختلاف فيه .

ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح ، والختار إنما هو مذهب القاضي أبي بكر ، وذلك ، لأنه إما أن يكون المذكي والجاري عدلاً بصيراً بما يجرح به ويعدل ، أو لا يكون كذلك ، فإن لم يكن عدلاً ، أو كان عدلاً وليس بصيراً ؛ فلا اعتبار بقوله ، وإن كان عدلاً بصيراً وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديليه ، إذ الغالب مع كونه عدلاً بصيراً أنه ما أخبر بالعدالة والجرح ، إلا وهو صادق في قوله ، فلا معنى لاشترط إظهار السبب مع ذلك .

والقول بأن الناس قد اختلفوا فيما يجرح به ، وإن كان حقاً إلا أن الظاهر من حال العدل بصير بجهات الجرح والتعديل أنه أيضاً يكون عارفاً ب الواقع الخلاف في ذلك ، والظاهر أنه لا يطلق الجرح إلا في صورة علم الوفاق عليها^(١) ،

(١) هذا خلاف الواقع ، فقد وجد من أطلق الجرح كشعبة فلما استفسر فسره بما في الجرح به خلاف ، انظر كلام شراح الفية العراقي للأبيات الآتية :

وإلا كان مدلساً ملبيساً بما يوهم الجرح على من لا يعتقده ، وهو خلاف مقتضى العدالة والدين وبمثل هذا يظهر أنه ما أطلق التعديل إلا بعد الخبرة الباطنة والإحاطة بسريرة المخبر عنه ، ومعرفة اشتتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال .

* المسألة الخامسة :

إذا تعارض الجرح والتعديل ، فلا يخلو إما أن يكون الجارح قد عين السبب ، أو لم يعينه . فإن لم يعينه ؛ فقول الجارح يكون مقدماً لاطلاعه على ما لا يعرفه المعدل ، ولا نفاه ؛ لامتناع الشهادة على النفي ، وإن عين السبب بأن يقول تقديرأً :رأيته ، وقد قتل فلاناً ، فلا يخلو إما أن لا يتعرض المعدل لنفي ذلك ، أو يتعرض لنفيه .

فإن كان الأول ؛ فقول الجارح يكون مقدماً لما سبق ، وإن تعرض لنفيه بأن قال :رأيت فلاناً المدعى قتله حياً بعد ذلك ؛ فهاهنا يتعارضان ، ويصح ترجيح أحدهما على الآخر بكثرة العدد ، وشدة الورع والتحفظ ، وزيادة البصيرة إلى غير ذلك مما ترجع به أحدى الروايتين على الأخرى كما سيأتي تحقيقه^(١) .

المسألة السادسة :

في طرق الجرح والتعديل

أما طرق التعديل فمتفاوتة في القوة والضعف ، وذلك لأنه لا يخلو إما أن

فلم يروا قبول جرح أحهما للخلاف في أسبابه وربما استفسر الجرح فلم يقبح كما فسره شعبة بالركض فما هذا الذي عليه حفاظ الأثر كشيخي الصحيح مع أهل النظر؟ وليس ذلك تلبيساً لأن جرح الراوي بما هو جرح في نظره .

(١) أي : في قاعدة الترجيح .

يصرح المذكي بالتعديل قولًا ، أو لا يصرح به .

فإن صرخ به بأن يقول : «هو عدل رضاً» ، فإنما أن يذكر مع ذلك السبب بأن يقول : «لأنني عرفت منه كذا وكذا» أو لا يذكر السبب ، فإن كان الأول ؛ فهو تعديل متفق عليه . وإن كان الثاني ؛ فمختلف فيه ، والأظهر منه التعديل ، كما سبق في المسألة المتقدمة ، فهذا الطريق مرجوح بالنسبة إلى الأول للاختلاف فيه ، ولنقضان البيان فيه بخلاف الأول^(١) .

واما إن لم يصرح بالتعديل قولًا ، لكن حكم بشهادته ، أو عمل بروايته ، أو روى عنه خبراً .

فإن حكم بشهادته فهو أيضًا تعديل متفق عليه ، وإلا كان الحاكم فاسقاً بشهادة من ليس بعدل عنده وهذه الطريق أعلى من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتهما في الاتفاق والاختلاف ، اللهم إلا أن يكون الحاكم من يرى الحكم بشهادة الفاسق ، وأما بالنسبة إلى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالأشبه التعادل بينهما لاستواهما في الاتفاق عليهما ، والأول وإن اختص بذكر السبب ؛ فهذا مختص بإلزام الغير بقبول الشاهد ، بخلاف الأول .

واما إن عمل بروايته على وجه علم أنه لا مستند له في العمل سواها ، ولا يكون ذلك من باب الاحتياط فهو أيضًا تعديل متفق عليه ، وإلا كان عمله برواية من ليس بعدل فسقاً ، وهذا الطريق وإن احتمل أن يكون العمل فيه مستندًا إلى ظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهراً ، كما في التعديل بالقول

(١) هذا فيما إذا أثني على من زالت عنه جهة العين أما إذا أثني على مبهم كأن يقول : حدثني الثقة ، فال صحيح أنه يتوقف في الحكم بعدلته حتى تزول عنه جهة العين وينظر في حاله فقد يعلم فيه جرحاً غير عللـه .

من غير ذكر السبب ، فهو راجح على التعديل بالقول من غير ذكر السبب ، للاتفاق عليه والاختلاف في ذلك ومرجح بالنسبة إلى التزكية بالقول مع ذكر السبب ، وبالنسبة إلى الحكم بالشهادة لأن باب الشهادة أعلى من باب الرواية ، ولذلك اشترط فيه مال لم يشترط في باب الرواية كما سيأتي تعريفه فكان الاحتياط والاحتراز فيها أتم وأوفى .

وأما إن روى عنه ، فهذا مما اختلف فيه هل هو تعديل أو لا .

ومنهم من فصل وقال : إن عرف من قول المذكى أو عادته أنه لا يروي إلا عن العدل ، فهو تعديل ، وإنما فلا ، وهو المختار ، وذلك لأن العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها ، ولا يلزم من روایته عنه ، مع عدم معرفته بعدالته ، أن يكون ملبساً مدلساً في الدين ، كما قيل : لأن إثنا يكون كذلك إن أوجبت روایته عنه على الغير العمل بها ، وليس كذلك .

بل غايته أنه قال : «سمعته يقول كذا» فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه إن رام العمل بمقتضى روایته ؛ وإنما كان مقصراً . وهذا الطريق يشبه أن يكون مرجحاً بالنسبة إلى باقي الطرق .

أما بالنسبة إلى التصریح بالتعديل ظاهر ، ولا سيما إن اقترنت بذكر السبب للاتفاق والاختلاف في هذا الطريق ، ولهذا يكون مرجحاً بالنسبة إلى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه ولاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل .

وأما بالنسبة إلى العمل بالرواية ، فلا شتراء كهما في أصل الرواية واختصاص أحدهما بالعمل بها .

وأما طرق الجرح : أن يصرح بكونه مجرحاً ، ويدرك مع ذلك سبب الجرح ، وإن لم يذكر معه سبب الجرح ؛ فهو جرح كما سبق في المسألة

المتقدمة ، لكنه دون الأول ، للاختلاف فيه ، وللاتفاق على الأول ، وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته ، لجواز أن يكون ذلك بسبب غير الجرح ، وذلك إما لعارض ، وإما لأنه غير ضابط أو لغيبة النسيان والغفلة عليه ونحوه ، ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الخد على المشهود عليه إذا لم يكمل نصاب الشهادة ، لأنه لم يأت بصريح القذف ، وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة ، ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد ، وقد قال به بعض الأئمة المجتهدین : كاللعل بالشطرين وشرب النبيذ ونحوه ، ولا بالتدليس ، وذلك كقول من لم يعاصر الزهری مثلاً ولكن روى عمن لقيه أنه لقيه^(۱) . وقوله : حدثنا فلان وراء النهر موھماً أنه يريد جيحان ، وإنما يشير به إلى نهر عیسى مثلاً ، لأنه ليس بكذب ، وإنما هو من المعارض المغنية عن الكذب .

* المسألة السابعة :

اتفق الجمهور من الأئمة على عدالة الصحابة^(۲) .

وقال قوم : إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية .

ومنهم من قال : إنهم لم يزالوا عدولاً إلى حين ما وقع من الاختلاف والفتن فيما بينهم ، وبعد ذلك فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي أو

(۱) تدليس الإسناد عند علماء الحديث : أن يروي الحديث عمن لقيه مالم يسمعه منه موھماً أنه سمعه منه بصيغة ليست صريحة في الاتصال ، كرواية من لقي الزهری حدثنا عنه لم يسمعه منه بصيغة عنه ؛ وقال : ليوهم أنه سمعه منه ؛ فإن فعل ذلك وكان عاصره ولم يلقه فمرسل خفي ، ومن اكتفى باشتراط المعاصرة في التدليس جعل المرسل الخفي نوعاً منه ، والصواب : الفرق بينهما ، وبذلك يعرف ما في كلام الأمدي من المخالفة لما اصطلاح عليه علماء الحديث .

(۲) انظر ما ذكره ابن حجر العسقلاني في تعريف الصحابي وطرق معرفة صحبته ومعرفة حاله في الفصول الثلاثة التي جعلها في مطلع الجزء الأول من كتاب «الإصابة في تمييز الصحابة» .

الشاهد منهم ، إذا لم يكن ظاهر العدالة .

ومنهم من قال : بأن كل من قاتل علياً عالماً منهم ، فهو فاسق مردود الرواية والشهادة ، لخروجهم عن الإمام الحق .

ومنهم من قال برد رواية الكل وشهاداتهم ، لأن أحد الفريقين فاسق ، وهو غير معلوم ولا معين .

ومنهم من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته إذا انفرد ؛ لأن الأصل فيه العدالة ، وقد شككنا في فسقه ، لا يقبل ذلك منه مع مخالفة غيره لتحقق فسق أحدهما من غير تعين .

والختار إنما هو مذهب الجمهور من الأئمة ، وذلك بما تحقق من الأدلة الدالة على عدالتهم ونزاهم وتخييرهم على من بعدهم ، فمن ذلك قوله تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» أي : عدواً ، وقوله تعالى : «كنتم خير أمة أخرجت للناس» وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي ﷺ ، ومنها قوله ﷺ : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) ، والاهتداء بغير عدل محال ، وقوله ﷺ : «إن الله اختار لي أصحاباً وأصحاباً وأنصاراً»^(٢) ، واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ، ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لا مراء فيه من مناصرتهم للرسول ، والهجرة إليه ، والجهاد بين يديه ، والمحافظة على أمور الدين ، وإقامة القوانين ، والتشدد في امتثال أوامر الشرع ونواهيه ، والقيام بحدوده ومراسيمه ، حتى إنهم قتلوا الأهل والأولاد حتى قام الدين واستقام ، ولا أدل على العدالة أكثر من ذلك .

(١) انظر : ما سبق تعلقاً في الجزء الأول .

(٢) قال أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي في تذكرة الموضوعات حديث : «إن الله اتخذ لي أصحاباً وأنصاراً» فيه ابن عبيد ، وقال : قال ابن حبان : والحديث باطل لا أصل له .

وعند ذلك ، فالواجب أن يحمل كل ما جرى بينهم من الفتنة على أحسن حال ، وإن ذلك إنما كان لما أدى إليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده أن الواجب ما صار إليه ، وأنه أوفق للدين وأصلح للمسلمين ، وعلى هذا ، فإنما أن يكون كل مجتهد مصيبةً أو أن المصيب واحد ، والأخر مخطيء في اجتهاده .

وعلى كلا التقديرين ، فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون مردودة ، إما بتقدير الإصابة ظاهر ، وأما بتقدير الخطأ مع الاجتهاد فبالإجماع .

وإذ أتينا على ما أردناه من بيان عدالة الصحابة ، فلا بد من الإشارة إلى بيان من يقع عليه اسم الصحابي .

* المسألة الثامنة :

اختلقو في مسمى الصحابي :

فذهب أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل إلى أن الصحابي : من رأى النبي ﷺ ، وإن لم يختص به اختصاص المصحوب ، ولا روى عنه ، ولا طالت مدة صحبته .

وذهب آخرون إلى أن الصحابي : إنما يطلق على من رأى النبي ﷺ ، واحتضن به اختصاص المصحوب ، وطالت مدة صحبته ، وإن لم يرو عنه .

وذهب عمرو بن يحيى إلى أن هذا الاسم إنما يسمى به من طالت صحبتة للنبي ﷺ ، وأخذ عنه العلم .

والخلاف في هذه المسألة وإن كان آيلاً إلى التزاع في الإطلاق اللغظي ، فالأشبه إنما هو الأول ، ويدل على ذلك ثلاثة أمور :

الأول : أن الصاحب اسم مشتق من الصحبة ، والصحبة تعمُ القليل

والكثير ، ومنه يقال : صحبته ساعة ، وصحبته يوماً وشهراً ، وأكثر من ذلك ، كما يقال : فلان كلمي وحدثني زارني ، وإن كان لم يكلمه ولم يحده ولم يزره سوى مرة واحدة .

الثاني : أنه لو حلف أنه لا يصحب فلاناً في السفر ، أو ليصحبنه ، فإنه يبر ويحث بصحبته ساعة .

الثالث : أنه لو قال قائل : صحبت فلاناً ، فيصبح أن يقال : صحبته ساعة أو يوماً أو أكثر من ذلك ، وهل أخذت عنه العلم ورويت عنه ، أو لا ، ولو لا أن الصحبة شاملة لجميع هذه الصور ، ولم تكن مختصة بحالة منها ، لما احتاج إلى الاستفهام^(١) .

فإن قيل : إن الصاحب في العرف إنما يطلق على المكاثر الملازم ، ومنه يقال : أصحاب القرية ، وأصحاب الكهف والرقيم ، وأصحاب الرسول ، وأصحاب الجنة ؛ للملازمين لذلك ، وأصحاب الحديث ؛ للملازمين لدراسته وملازمته دون غيرهم .

ويدل على ذلك أنه يصح أن يقال : فلان لم يصحب فلاناً ، لكنه وفد عليه أو رأه ، أو عامله والأصل في النفي أن يكون محمولاً على حقيقته ، بل لا بد مع طول المدة من أخذ العلم والرواية عنه ، ولهذا يصح أن يقال : المزني صاحب الشافعي ، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحباً أبي حنيفة^(٢) ولا

(١) قد يقال : لو كانت الصحبة شاملة لجميع هذه الصور لما احتاج أيضاً إلى استفهام .

(٢) المزني هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المصري الشافعي ، مات سنة ٢٦٤ هـ عن ٨٩ سنة ، وأبو يوسف هو يعقوب بن إبراهيم الانصاري الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ١٨٢ ، ومحمد بن الحسن هو أبو عبد الله الشيباني مات سنة ١٨٩ .

يصح أن يقال لمن رأهما وعاشرهما طويلاً ولم يأخذ عنهما ، أنه صاحب لهما .

والجواب عن الشبهة الأولى : أنا لا نسلم أن اسم الصاحب لا يطلق إلا على المكاثر الملائم ، ولا يلزم من صحة إطلاق اسم الصاحب على الملائم المكاثر ، كما في الصور المستشهد بها امتناع إطلاقه على غيره ، بل يجب أن يقال بصحبة إطلاق ذلك على المكاثر وغيره حقيقة ، نظراً إلى ما وقع به الاشتراك نفياً للتجوز ، والاشتراك عن اللفظ وصحبة النفي إنما كان لأن الصاحب في أصل الوضع ، وإن كان لمن قلت صحبته أو كثرت ، غير أنه في عرف الاستعمال لمن طالت صحبته فإن أريد نفي الصحبة بالمعنى العرفي ؛ فحق ، وإن أريد نفيها بالمعنى الأصلي ؛ فلا يصح .

وهذا هو الجواب عما قيل من اشتراط أخذ العلم والرواية عنه أيضاً .

وإذا عرف ذلك ، فلو قال من عاصر النبي ﷺ : أنا صحابي ، مع إسلامه وعدالته فالظاهر صدقه ، ويحتمل أن لا يصدق في ذلك ، لكونه متهمًا ، بدعوى رتبة يثبتها لنفسه ، كما لو قال : أنا عدل ، أو شهد لنفسه بحق .

هذا ما أردناه من الشروط المعتبرة .

وأما الشروط التي ظن أنها شروط ، وليس كذلك .

شروط منها : أنه ليس من شرط قبول الخبر العدد ، بل يكفي في القبول خبر العدل الواحد ، خلافاً للجبائي ، فإنه قال : لا يقبل إلا أن يضاف إليه خبر عدل آخر ؛ أو موافقة ظاهراً ، وأن يكون منتشرًا فيما بين الصحابة أو عمل به بعض الصحابة ، ونقل عنه أيضاً أنه لا يقبل الخبر في الزنا إلا من أربعة .

والوجه في الاحتجاج والانفصال ما سبق في مسألة وجوب التعبد بخبر الواحد .

وأيضاً فليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من من أخذ الصحابة بأخبار النساء ، كما سبق بيانه .

ولا البصر ، بل يجوز قبول رواية الضرير إذا كان حافظاً لما يسمعه ، وله آلة أدائه ، ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة ما تسمعه من صوتها ، مع أنهم لا يرون شخصها .

ولا عدم القرابة ؛ بل تجوز رواية الولد ، وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك .

ولا عدم العداوة ، لأن حكم الرواية عام ، فلا يختص بواحد معين ، حتى تكون العداوة مؤثرة فيه .

ولا الحرية بل هذه الأمور إنما تشترط في الشهادة .

ولا يتشرط أيضاً في الرواية أن يكون مكثراً من سماع الأحاديث مشهور النسب ، لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يرو سوى خبر واحد ، وعلى قبول رواية من لا يعرف نسبه . إذ كان مشتملاً على الشرائط المعتبرة .

ولا يتشرط أيضاً أن يكون فقيهاً عالماً بالعربية وبمعنى الخبر .

وسواء كانت روايته موافقة للقياس أو مخالفة ، خلافاً لأبي حنيفة فيما يخالف القياس ، لقوله عليه السلام : «نصر الله أمراً سمع مقالتي فوعاها» إلى قوله : «فرب حامل فقه ليس بفقير» ، دعا له وأقره على الرواية ، ولو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ، ولأن الصحابة سمعوا أخبار آحاد ؛ لم يكونوا فقهاء كما ذكرناه فيما تقدم ، ولأن الاعتماد على خبر النبي صلوات الله عليه وسلم والظاهر من الراوي إذا كان عدلاً متديناً أنه لا يروي إلا ما يتحققه على الوجه الذي سمعه .

القسم الثالث

في مستندات الراوي وكيفية روايته

الراوي لا يخلو إما أن يكون صحيحاً أو غير صحابي ، فإن كان صحابياً؛ فقد اتفقوا على أنه إذا قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا ؛ أو أخبرني ، أو حدثني ، أو شافهني رسول الله بذلك ؛ فهو خبر عن النبي ﷺ واجب القبول ، واختلفوا في مسائل .

* المسألة الأولى :

إذا قال الصحابي : قال رسول الله كذا ، اختلفوا فيه ؛ فذهب الأكثرون إلى أنه سمعه من النبي ﷺ ، فيكون حجة من غير خلاف ، وقال القاضي أبو بكر : لا يحكم بذلك ، بل هو متعدد بين أن يكون سمعه من النبي عليه السلام ، وبين أن يكون قد سمعه من غيره ،

وبتقدير أن يكون قد سمعه من غير النبي ﷺ ؛ فمن قال بعدالة جميع الصحابة ؛ فحكمه حكم ما لو سمعه من النبي ﷺ .

ومن قال بأن حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوي منهم ؛ فحكمه حكم مراسيل تابعي التابعين ، وسيأتي تفصيل القول فيه .

والظاهر أن ذلك محمول على سماعه من غير واسطة مع إمكان سماعه من الواسطة ، لأن قوله : «قال» يوهم السمع من النبي ﷺ ، من غير واسطة إيهاماً ظاهراً ، والظاهر من حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة أنه لا يأتي بلفظ يوهم معنى ، ويريد غيره .

* المسألة الثانية :

إذا قال الصحابي : سمعت رسول الله ﷺ يأمر بـكذا أو ينهى عن كذا ؛
اختلقو في كونه حجة .

فذهب قوم إلى أنه ليس بحجة ، لأن الاحتجاج إنما هو بلفظ النبي ﷺ ،
وقوله الصحابي : «سمعته يأمر وينهي» لا يدل على وجود الأمر والنهي من
النبي ﷺ ، لاختلاف الناس في صيغ الأمر والنهي ، فلعله سمع صيغة اعتقاد
أنها أمر أو نهي ، وليس كذلك عند غيره .

ويحتمل أنه سمع النبي ﷺ يأمر بشيء أو ينهى عن شيء وهو من
يعتقد أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أصاداته ، وأن النهي عن الشيء أمر
بأحد أصاداته . فنقل الأمر والنهي ، وليس بأمر ولا نهي عند غيره .

والذي عليه اعتماد الأكثرين ، أنه حجة وهو الأظهر ، وذلك لأن الظاهر
من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة أن يكون عارفاً بواقع
الخلاف والوفاق ، وعند ذلك فالظاهر من حاله أنه لا ينقل إلا ما تحقق أنه أمر
أو نهي من غير خلاف ؛ نفياً للتسليس والتلبيس عنه ، بنقل ما يجب على
سامعه اعتقاد الأمر والنهي فيما لا يعتقده أمراً ولا نهياً .

* المسألة الثالثة :

إذا قال الصحابي : أمرنا بـكذا أو نهينا عن كذا ، وأوجب علينا كذا وحرم
عليها كذا ، أو أبى لنا كذا ؛ فمذهب الشافعى وأكثر الأئمة أنه يجب إضافة
ذلك إلى النبي عليه السلام .

وذهب جماعة من الأصوليين والكرخي من أصحاب أبي حنيفة إلى المنع
من ذلك ، مصيراً منهم إلى أن ذلك متعدد بين كونه مضافاً إلى النبي عليه

السلام ، وبين كونه مضافاً إلى أمر الكتاب أو الأمة ، أو بعض الأئمة ، وبين أن يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس ، وأضافة إلى صاحب الشرع ، بناء على أن موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع .

وإذا احتمل واحتمل ، لا يكون مضافاً إلى النبي ﷺ بل ولا يكون حجة .

والظاهر مذهب الشافعي ، وذلك لأن من كان مقدماً على جماعة ، وهم
بصدد امثال أوامره ونواهيه ، فإذا قال الواحد منهم : أمرنا بـكذا ، ونهينا عن
كذا ، فالظاهر أنه يريد أمر ذلك المقدم ونهيه ، والصحابة بالنسبة إلى النبي ﷺ
على هذا النحو .

فإذا قال الصحابي منهم : أمرنا أو نهينا ، كان الظاهر منه أمر النبي ﷺ ونهيه ، ولا يمكن حمله على أمر الكتاب ونهيه ، لأنه لو كان كذلك ، لكن ظاهراً للكل ، فلا يختص بمعرفته الوارد منهما ، ولا على أمر الأمة ونهيتها ، لأن قول الصحابي : أمرنا ونهينا ؛ قول الأمة ، وهم لا يأمرنون وينهون أنفسهم ، ولا على أمر الواحد من الصحابة ؛ إذ ليس أمر البعض للبعض أولى من العكس .

كيف وأن الظاهر من الصحابي أنه إنما يقصد بذلك تعريف الشرع ، وذلك لا يكون ثابتاً بأمر الواحد من الصحابة ونهيه ، ولا أن يكون ذلك بناء على ما قيل من القياس والاستنباط لوجهين :

الأول : أن قول الصحابي أمرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدin من القياس وإن كان مأموراً باتباع حكمه فذلك غير موجب للأمر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس .

الثاني : أن قوله : أمرنا ونهينا بكذا عن كذا ؛ إنما يفهم منه مطلق الأمر

والنهي لا الأمر باتباع حكم القياس .

* المسألة الرابعة :

اختلفوا في قول الصحابي : من السنة كذا ، فذهب الأكثرون إلى أن ذلك محمول على سنة رسول الله ﷺ ، خلافاً لأبي الحسن الكرخي^(١) من أصحاب أبي حنيفة ، والختار مذهب الأكثرين ؛ وذلك لما ذكرناه في المسألة المتقدمة .

فإن قيل : اسم السنة متعدد بين سنة النبي ، وسنة الخلفاء الراشدين ، على ما قال ﷺ : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالتواجذ» .

وإذا كان اللفظ متعددًا بين احتمالين ؛ فلا يكون صرفه إلى أحدهما دون الآخر أولى من العكس .

قلنا : وإن سلمنا صحة إطلاق السنة على ما ذكروه ، غير أن احتمال إرادة سنة النبي ﷺ أولى لوجهين :

الأول : أن سنة النبي ﷺ أصل ، وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي ﷺ ، ومقصود الصحابي إنما هو بيان الشرعية ، ولا يخفى أن إسناد ما قصد بيانه إلى الأصل أولى من إسناده إلى التابع .

الثاني : أن ذلك هو المتبادر إلى الفهم من إطلاق لفظ السنة في كلام الصحابي لما ذكرناه في المسألة المتقدمة ، فكان الحمل عليه أولى .

المسألة الخامسة :

إذا قال الصحابي : كنا نفعل كذا ، وكانوا يفعلون كذا ، وذلك كقول

(١) أبو الحسن الكرخي هو عبيد الله بن دلهم بن دلال البغدادي الحنفي ، مات سنة ٣٤٠ عن ٨٠

سنة .

عائشة : كانوا لا يقطعون في الشيء التافه .

وكقول إبراهيم النخعي^(١) : كانوا يحذفون التكبير حذفاً ، فهو عند الأكثرين محمول على فعل الجماعة دون بعضهم ، خلافاً لبعض الأصوليين .

ويدل على مذهب الأكثرين أن الظاهر من الصحابي أنه إنما أورد ذلك في معرض الاحتجاج ، وإنما يكون ذلك حجة أن لو كان ما نقله مستندأ إلى فعل الجميع ، لأن فعل البعض لا يكون حجة على البعض الآخر ، ولا على غيرهم .

فإن قيل : لو كان ذلك مستندأ إلى فعل الجميع لكان إجماعاً ، ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهد فيه ، وحيث سوغتم ذلك دل على عوده إلى البعض دون الكل .

قلنا : توسيع الاجتهد فيه إنما كان لأن إضافة ذلك إلى الجميع وقع ظناً لا قطعاً ، وذلك كما يسوغ الاجتهد فيما يرويه الواحد من الألفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي ﷺ ، لما كان طريق اتباعه ظنياً ، وإن كان لا يسوغ فيه الاجتهد عندنا إذا ثبت بطريق قاطع .

وأما إن كان الراوي غير صحابي ، فمستنده في الرواية إنما قراءة الشيخ لما يرويه عنه ، أو القراءة على الشيخ أو إجازة الشيخ له ، أو أن يكتب له كتاباً بما يرويه عنه ، أو يناله الكتاب الذي يرويه عنه ، أو أن يرى خطأ يظنه خط الشيخ بأنني سمعت عن فلان كذا ، فإن كان مستنده في الرواية قراءة الشيخ ، فإنما أن يكون الشيخ قد قصد إسماعه بالقراءة ، أو لم يقصد إسماعه بطريق من الطرق .

(١) إبراهيم النخعي هو ابن يزيد بن قيس ، أبو عمران الكوفي الفقيه ، مات سنة ٩٦هـ عن ٤٩ أو عن ٥٨ سنة ، وبذلك يعلم أنه غير صحابي ؛ فذكره هنا وهم ، وكان يجب تأخيره بعد قوله : وأما إن كان الراوي غير صحابي .

فإن قصد إسماعه بالقراءة أو مع غيره ، فهذا هو أعلى الرتب في الرواية ، وللراوي عنه أن يقول : حدثنا وأخبرنا ، وقال فلان ، وسمعته يقول كذا ، وإن لم يقصد إسماعه فليس له أن يقول : حدثنا ، وأخبرنا ؛ لأنه يكون كاذباً في ذلك ، بل له أن يقول : قال فلان كذا ، وسمعته يقول كذا ، ويحدث بكلدا ، ويخبر بكلدا .

وأما القراءة على الشيخ ، مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت عن الإنكار ، من إكراه أو غفلة أو غير ذلك ، فقد اتفقا على وجوب العمل به ، خلافاً لبعض أهل الظاهر ، لأنه لو لم تكن روايته صحيحة ؛ لكان سكوته عن الإنكار مع القدرة عليه فسقاً ، لما فيه من إيهام صحة ما ليس ب صحيح ، وذلك بعيد عن العدل المตدين ، ثم اتفق القائلون بالصحة على تسلیط الراوي على قوله : أخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه .

واختلفوا في جواز قوله : حدثنا وأخبرنا مطلقاً ، والأظهر امتناعه ، لأن ذلك يشعر بنطق الشيخ ، وذلك من غير نطق منه كذب .

وأما إجازة الشيخ ، وذلك بأن يقول : أجزت لك أن تروي عنني الكتاب الفلانى ، أو ما صح عندك من مسموعاتي .

فقد اختلفوا في جواز الرواية بالإجازة : فجوزه أصحاب الشافعى وأحمد ابن حنبل ، وأكثر المحدثين ، واتفق هؤلاء على تسلیط الراوى على قوله : أجازنى فلان كذا وحدثنى ، وأخبرنى إجازة ، واختلفوا في قوله : حدثنى وأخبرنى مطلقاً .

والذى عليه الأكثر - وهو الأظهر - أنه لا يجوز لأن ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب .

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : لا تجوز الرواية بالإجازة مطلقاً .

وقال أبو بكر الرازي^(١) من أصحاب أبي حنيفة : أنه إن كان المجيز والمخاز له قد علما ما في الكتاب الذي أجاز روايته ؛ جازت روايته بقوله : أخبرني وحدثني ، وذلك كما لو كتب إنسان سكاً ، والشهود يرونـه ثم قال لهم : اشهدوا عليـ بـجـمـيـعـ مـاـ فـيـ هـذـاـ الصـكـ ، فإـنـهـ يـجـوزـ لـهـمـ إـقـامـةـ الشـهـادـةـ عـلـيـهـ بـاـفـيـ ذـلـكـ الـكتـابـ ، وإـلاـ فـلاـ .

والمختار إنما هو جواز الرواية بالإجازة ، وذلك لأن المجيز عدل ثقة ، والظاهر أنه لم يجز إلا ما علم صحته ، وإلا كان بإجازته رواية مالم يروه فاسقاً ، وهو بعيد عن العدل ، وإذا علمت الرواية أو ظنت بإجازته ، جازت الرواية عنه كما لو كان هو القارئ أو قريء عليه وهو ساكت .

فإن قيل : إنه لم يوجد من المحدث فعل الحديث ، ولا ما يجري مجرى فعله ، فلم يجز أن يقول الراوي عنه : أخبرني ، ولا حدثني لأنـهـ يكونـ كـذـبـاـ ، ولأنـهـ قادرـ عـلـىـ أـنـ يـحـدـثـ بـهـ ، فـحـيـثـ لـمـ يـحـدـثـ بـهـ دـلـ عـلـىـ أـنـهـ غـيـرـ صـحـيـحـ / عندـهـ .

قلنا : هذا باطل بما إذا كان الراوي عنـ الشـيـخـ هوـ القـارـيـءـ ، فإـنـهـ لمـ يـوـجـدـ منـ الشـيـخـ فعلـ الـحـدـيـثـ ، ولاـ ماـ يـجـرـيـ مـجـرـاهـ ، وـهـوـ قـادـرـ عـلـىـ القرـاءـةـ بـنـفـسـهـ وـمـعـ ذلكـ فإـنـهـ يـجـوزـ لـلـرـاوـيـ أـنـ يـقـولـ : أـخـبـرـنـيـ وـهـدـثـنـيـ حـيـثـ كـانـتـ قـرـاءـتـهـ عـلـيـهـ معـ السـكـوتـ دـلـيـلـ صـحـةـ الـحـدـيـثـ .

وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الإجازة والمزيف والمختر يـكونـ الكلـامـ فيما إذا نـأـوـلـهـ كـتـابـاـ فـيـ حـدـيـثـ سـمـعـهـ ، وـقـالـ لـهـ : قـدـ أـجـزـتـ لـكـ أـنـ تـرـوـيـ عـنـيـ ماـ

(١) أبو بكر الرازي هو أحمد بن علي الجصاص ، البغدادي الفقيه الحنفي ، مات سنة ٣٧٠ عن ٧٥ سنة .

فيه ، وله أن يقول : ناولني فلان كذا ، وأخبرني ، وحدثني مناولة .

وكذلك الحكم أيضاً إذا كتب إليه بحديث وقال : أجزت لك روايته عنني ؟ فإنه يدل على صحته ، ويسلط الرواية على أن يقول : كاتبني بكذا ، وحدثني أو أخبرني بكذا كتابة ، ولو اقتصر على المناولة أو الكتابة دون لفظ الإجازة ، لم تجز له الرواية ، إذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على توسيع الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه .

أما رؤية خط الشيخ بأنني سمعت من فلان كذا ، فلا يجوز مع ذلك الرواية عنه ، وسواء قال : هذا خططي ، أو لم يقل ، لأنه قد يكتب ما سمعه ، ثم يشكك فيه ، فلا بد من التسلیط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقة ، إذ ليس لأحد روایة ما شک في روايته إجماعاً ، وعلى هذا فلو روی كتاباً عن بعض المحدثین ، وشك في حديث واحد منه غير معین ، لم تجز له روايته^(١) شيء منه ، لأنه ما من واحد من تلك الأحادیث إلا ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه ، وكذلك لو روی عن جماعة حديثاً ، وشك في روايته عن بعضهم من غير تعیین ؛ فليس له الرواية عن واحد منهم ، لأنه ما من واحد إلا ويجوز أن يكون هو المشكوك في الرواية عنه والرواية مع الشك ممتنعة .

نعم ، لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه ، فهذا مما اختلف فيه .

فقال أبو حنيفة : لا يجوز روايته ولا العمل به ، لأن حكم على المروي عنه بأنه حدثه به ، فلا يجوز مع عدم العلم ، كما في الشهادة .

وقال الشافعی وأبو يوسف ومحمد بن الحسن : تجوز له الرواية والعمل به

(١) «روايته» - الصواب : «رواية» .

لأن ذلك مما يغلب على الظن صحته ، ولهذا فإن أحد أصحاب رسول الله ﷺ كان يحملون كتب الرسول إلى أطراف البلاد في أمور الصدقات وغيرها ، وكان يجب على كل أحد الأخذ بها بإخبار حاملها أنها من كتب الرسول وإن لم يكن ما فيها مما سمعه الحامل ، ولا المحمول إليه ، لكونها مغلبة على الظن ، ولا كذلك في الشهادة ، لأنه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية ، كما ذكرناه فيما تقدم ، وعلى هذا فلو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث : إنه صحيح ، فالحكم في جواز الأخذ به والخلاف فيه ، كما سبق فيما إذا ظن أنه يرويه ، مع الاتفاق على أنه لا تجوز روايته عنه بخلاف ما إذا ظن الرواية عنه .

القسم الرابع

فيما اختلف في ردّ خبر الواحد به

و فيه عشر مسائل

* المسألة الأولى :

اختلافوا في نقل حديث النبي ﷺ بالمعنى دون اللفظ .

والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والحسن البصري وأكثر الأئمة أنه يحرم ذلك على الناقل ، إذ^(١) كان غير عارف بدلارات الألفاظ واختلاف مواقعها ، وإن كان عالماً بذلك ؛ فالأولى له النقل بنفس اللفظ إذ هو أبعد عن التغيير والتبديل وسوء التأويل . وإن نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى ، ولا نقصان منه ، فهو جائز .

(١) «إذ» - الصواب : «إن أو إذا» .

ونقل عن ابن سيرين^(١) وجماعة من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته ، وهو اختيار أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

ومنهم من فصل وقال : بجواز إبدال اللفظ بما يرادفه ، ولا يشتبه الحال فيه ، ولا يجوز بما عدى ذلك .

والختار مذهب الجمهور ، ويدل عليه النص ، والإجماع ، والأثر المعمول .

أما النص ، فما روى ابن مسعود : أن رجلاً سأله النبي ﷺ وقال له : «يا رسول الله! تحدثنا بحديث لا نقدر أن نسوقه كما سمعناه ، فقال ﷺ : «إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث»^(٢) .

وأيضاً فإن النبي ﷺ كان مقرراً لآحاد رسالته إلى البلاد في إبلاغ أوامره ونواهيه بلغة المبouth إليهم دون لفظ النبي ﷺ ، وهو دليل الجواز .

وأما الإجماع فما روي عن ابن مسعود أنه كان إذا حدث قال : قال رسول الله ﷺ : «هكذا أو نحوه» ، ولم ينكر عليه منكر ، فكان إجماعاً .

وأما الأثر فما روي عن مكحول أنه قال : دخلنا على وائلة بن الأسعق فقلنا : حدثنا حديثاً ليس فيه تقديم ولا تأخير ، فغضض وقال : لا بأس إذا قدمت وأخرت إذا أصبت المعنى^(٢) .

(١) هو محمد بن سيرين الأنباري ، مولاه أبو بكر ابن أبي عمرة البصري ، مات في شوال سنة ١١٠ عن ٧٧ سنة .

وأبو بكر الرازي هو الجصاص تقدمت ترجمته .

(٢) ذكر السيوطي في «تدريب الراري» الحديث مطولاً وقال : «رواه ابن منهه في «معرفة الصحابة» ، والطبراني في «الكبير» من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة ، وهو السائل» ، والحديث مضطرب لا يصح ؛ كما قال السخاوي . وذكره الجورقاني في «الموضوعات» .

(٣) قال السيوطي في «تدريب الراري» : «روى البيهقي عن مكحول ؛ قال : دخلت أنا وأبو الأزهر على وائلة بن الأسعق فقلنا له : يا أبا الأسعق! حدثنا ...». إلخ
ومكحول هو أبو أيوب وأبو مسلم الشامي الدمشقي ، وأبو الأزهر هو المغيرة بن فروة الدمشقي .

وأما المعمول فمن وجهين :

الأول : أن الإجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم ، وإذا جاز الإبدال بغير العربية في تفهم المعنى ، فالعربية أولى .

الثاني : هو إننا نعلم أن اللفظ غير مقصود لذاته ونفسه ، ولهذا فإن النبي ﷺ كان يذكر المعنى في الكلمات المتعددة بالألفاظ مختلفة ، بل المقصود إنما هو المعنى ، ومع حصول المعنى ، فلا أثر لاختلاف اللفظ .

فإن قيل : ما ذكرت معارض بالنص والمعمول :

أما النص فقوله ﷺ : «نصر الله امرأ سمع مقالتي ؛ فوعاها وأداتها كما سمعها فرب حامل فقه إلى غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» .

وأما المعمول فمن وجهين :

الأول : أن العلماء بالعربية وأهل الاجتهاد ، قد يختلفون في معنى اللفظ الوارد مع اتحاده ، حتى أن كل واحد منهم قد يتتبه منه على ما لا يتتبه عليه الآخر ، وعند ذلك فالراوي وإن كان عالماً بالعربية واختلاف دلالات الألفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك ، فإذا أتى بلفظ يؤدي المعنى الذي فهمه من اللفظ النبوي دون غيره مع احتمال أن يكون ما أخل به هو المقصود ، أو بعض المقصود ، فلا يكون وافياً بالغرض من اللفظ ، وربما احتل المقصود من اللفظ بالكلية بتقدير تعدد النقلة بأن ينقل كل واحد ما سمعه من الراوي الذي قبله بالألفاظ غير ألفاظه على حسب ما يعقله من لفظه ، مع تفاوت البسيير في المعنى ، حتى ينتهي المعنى الأخير إلى مخالفة المعنى المقصود باللفظ النبوي بالكلية ، وهو ممتنع .

الثاني : أن خبر النبي ﷺ قول تعبدنا باتباعه ، فلا يجوز تبديله بغيره ،

كالقرآن وكلمات الآذان والتشهد والتکبير .

والجواب عن النص من وجهين :

الأول : القول بوجبه ، وذلك لأن من نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان يصح أن يقال : أدى ما سمع كما سمع ، ولهذا ، يقال لمن ترجم لغة إلى لغة ، ولم يغير المعنى : أدى ما سمع كما سمع ، ويدل على أن المراد من الخبر إنما هو نقل المعنى دون اللفظ ، ما ذكره من التعليل ، وهو اختلاف الناس في الفقه ، إذ هو المؤثر في اختلاف المعنى .

وأما الألفاظ التي لا يختلف اجتهاد الناس في قيام بعضها مقام بعض ، فذلك مما يستوي فيه الفقيه والأفقيه ومن ليس بفقيقه ، ولا يكون مؤثراً في تغيير المعنى .

الثاني : أن هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ ، وذلك لأن الظاهر أن الخبر المروي حديث واحد ، والأصل عدم تكرره من النبي ﷺ ، ومع ذلك فقد روى بالفاظ مختلفة ، فإنه روى «نصر الله امرأ» ، و«رحم الله امرأ» ، «ورب حامل فقه غير فقيه» ، وروي «لا فقه له»^(١) .

وعن المعنى الأول من المعقول أن الكلام إنما هو مفروض في نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان ، حتى أنه لو ظهرت فيه الزيادة والنقصان لم يكن جائزأً .

وعن الثاني بالفرق بين ما نحن فيه وما ذكروه من الأصول المقيس عليها .

أما القرآن ، فلأن المقصود من ألفاظه الإعجاز ، فتغيييره ما يخرجه عن الإعجاز فلا يجوز ، ولا كذلك الخبر فإن المقصود منه المعنى دون اللفظ ، ولهذا

(١) أصل الحديث رواه أحمد في «المسندي» ، والترمذني في «الجامع» .

فإنه لا يجوز التقديم والتأخير في القرآن ، وإن لم يختلف المعنى ، كما لو قال بدل : اسجدي اركعي واركعي واسجدي ، ولا كذلك في الخبر .

وأما كلمات الآذان والتشهد والتکبير ، فالمقصود منها إنما هو التعبد بها ، وذلك لا يحصل بمعناها ، والمقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ ، كيف وإنه ليس قياس الخبر على ما ذكروه أولى من قياسه على الشهادة حيث تجوز الشهادة على شهادة الغير مع اتحاد المعنى ، وإن كان اللفظ مختلفاً .

* المسألة الثانية :

إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه ، فلا يخلو إما أن يكون إنكاره لذلك إنكار جحود وتکذيب للفرع ، أو إنكار نسيان وتوقف .

فإن كان الأول فلا خلاف في امتناع العمل بالخبر^(١) لأن كل واحد منهمما مكذب للأخر فيما يدعيه ، ولا بد من كذب أحدهما ، وهو موجب للقبح في الحديث ، غير أن ذلك لا يوجب جرح واحد منهمما على التعين ، لا وكل واحد منهمما عدل ، وقد وقع الشك في كذبه ، والأصل العدالة ، فلا ترك بالشك ، وظهور فائدة ذلك في قبول رواية كل واحد منهمما في غير ذلك الخبر .

ولما إن كان الثاني ، فقد اختلفوا في قبول ذلك الخبر والعمل به .

فذهب الشافعی ومالک وأحمد بن حنبل في أصح الروایتین عنه ، وأکثر المتكلمين إلى جواز العمل ، خلافاً للكرخي^(٢) وجماعة من أصحاب أبي حنيفة

(١) ذکر النبوی فی «التقریب» أنه اختار ، وذكر السیوطی فی «تدریب الراوی» أن مقابل اختار عدم رد المروی قال : «واختاره السمعانی وعزاه الشاشی للشافعی» ، ثم ذکر قوله ثالثاً ورابعاً فارجع إلیه ، واختار عدم الرد أيضاً ابن السبکی فی «جمع الجواعی» .

(٢) الكرخي هو أبو الحسن عبید الله بن دلهم .

ولأحمد بن حنبل في الرواية الأخرى عنه ودليله الإجماع والمعقول .

أما الإجماع ، فما روي : أن ربيعة بن أبي عبد الرحمن روى عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قضى باليمين مع الشاهد^(١) ، ثم نسيه سهيل ، فكان يقول : «حدثني ربيعة عنني أني حدثته عن أبي هريرة عن النبي ﷺ» ، ويرويه هكذا ، ولم ينكر عليه أحد من التابعين ذلك ، فكان إجماعاً منهم على جوازه .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن الفرع عدل ، وهو جازم بروايته عن الأصل ، غير مكذب له وهم عدلان ، فوجب قبول الرواية والعمل بها .

الثاني : أن نسيان الأصل الرواية لا تزيد على موته وجنونه ، ولو مات أو جن ؛ كانت رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها إجماعاً . فكذلك إذا نسي .

فإن قيل : أما الاستدلال بقضية ربيعة ، فلا حجة فيه ، لاحتمال أن سهيلاً ذكر الرواية برواية ربيعة عنه ، ومع الذكر فالرواية تكون مقبولة ، ثم هو معارض بما روي : أن عمارة بن ياسر قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : أما تذكر يا أمير المؤمنين ، لما كنا في الإبل ، فأتجنبت فتمعكت في التراب ؟ ثم سألت النبي ﷺ فقال : «إما يكفيك أن تضرب بيديك»^(٢) ، فلم يقبل عمر من عمارة ما رواه ، مع كونه عدلاً عنده ، لما كان ناسياً له .

(١) رواه ابن ماجه والترمذى وأبو داود .

(٢) أثر محاجة عمارة لعمر في تيمم الجنب ، رواه أحمد في «المسنن» وأما حديث تعليم النبي ﷺ عمارة صفة التيمم فمروي في «الصحيحين» .

وأما ما ذكرتموه من المعقول ، فالاصل وإن لم يكن مكذباً للفرع ، غير أن نسيانه لما نسب إليه يجب أن يكون مانعاً من العمل به ، كما لو ادعى مدع أن الحاكم حكم له بشيء ، فقال الحاكم : لا أذكر ذلك ، فأقام المدعى شاهدين شهداً بذلك ، فإنه لا يقبل ، وكذلك إذا أنكر شاهد الأصل شهادة الفرع عليه على سبيل النسيان ، فإن الشهادة لا تقبل .

الجواب عن قولهم : إن سهلاً ذكر الرواية ؛ قلنا : لو كان كذلك ، لانطوى ذكر ربيعة ، وكان يروي عن شيخه ، كما لو نسي ، ثم تذكر بنفسه ، وأما رد عمر لرواية عمار عند نسيانه ، فليس نظيرًا لما نحن فيه فإن عمارًا لم يكن راوياً عن عمر ، بل عن النبي ﷺ وحيث لم ي عمل عمر بروايته فلعله كان شاكاً في روايته أو كان ذلك مذهبًا له ، فلا يكون حجة على غيره من المحتهدين على ما سيأتي تقريره .

وأما الحاكم إذا نسي ما حكم به ، وشهد شاهدان بحكمه ، فقد قال مالك وأبو يوسف : يلزم الحكم بشهادتهما ، وعندنا وإن لم يجب عليه ذلك ، فهو واجب على غيره من القضاة .

وأما القياس على الشهادة ؛ فلا يصح ، لأن باب الشهادة أضيق من باب الرواية ، وقد اعتبر فيها من الشروط والقيود ما لم يعتبر في الرواية ، وذلك كاعتبار العدد والحرية والذكرة ولا يقبل فيها العنونة ، ولا تصح الشهادة على الشهادة من وراء حجاب ، ولو قال : أعلم بدل قوله : أشهد ؛ لا يصح ، ولا كذلك في الرواية ، فامتنع القياس .

* المسألة الثالثة :

إذا روى جماعة من الثقات حديثاً ، وانفرد واحد منهم بزيادة في الحديث

لا تخالف المزيد عليه ، كما لو روى جماعة : أن النبي دخل البيت ، وانفرد واحد منهم بزيادة ، فقال : دخل البيت وصلى ، فلا يخلو إما أن يكون مجلس الرواية مختلفاً بأن يكون المنفرد بالزيادة روایته عن مجلس غير مجلس الباقيين ؛ أو أن مجلس الرواية متحد ، ويجهل الأمران .

فإن كان المجلس مختلفاً ، فلا نعرف خلافاً في قبول الزيادة ، لاحتمال أن يكون النبي ﷺ قد فعل الزيادة في أحد المجلسين دون الآخر ، والراوي عدل ثقة ، ولم يوجد ما يقبح في روایته ، فكانت روایته مقبولة ، ولهذا فإنه لو روى حديثاً لم ينقله غيره مع عدم حضوره لم يقبح ذلك في روایته .

وكذلك لو شهد اثنان على شخص بألفي درهم لزيد في مجلس ، وشهدت بينة أخرى عليه في مجلس آخر بألف ، لا يكون ذلك قدحأ في الألف الزائدة ، مع أن باب الشهادة أصيق من باب الرواية كما قررنا .

وأما إن اتحد المجلس ، فإن كان من لم يرو الزيادة قد انتهوا إلى عدد لا تصور في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها ؟ فلا يخفى أن تطرق الغلط والسهوا إلى الواحد فيما نقله من الزيادة ، يكون أولى من تطرق ذلك إلى العدد المفروض فيجب ردّها^(١) وإن لم ينتهوا إلى هذا الحد ، فقد اتفق جماعة الفقهاء أو المتكلمين على وجوب قبول الزيادة ، خلافاً عنه لجماعة من المحدثين ولا حمد بن حنبل في إحدى الروايتين .

ودليل ذلك أن الراوي عدل ثقة ، وقد جزم بالرواية ، وعدم نقل الغير لها فلا احتمال أن يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل في أثناء المجلس وسمع بعض

(١) وقيل : قبل لجوء أن تكون الجماعة تركتها اقتصاراً على محل الاستشهاد لا غلطاً ولا سهواً ، ومثال ذلك حديث حذيفة : «جعلت لي الأرض مسجداً طهوراً» تفرد أبو مالك الأشجعى فقال : وتربيتها طهوراً . انظر «التقريب» وشرحه للسيوطى .

ال الحديث أو خرج في أثناء المجلس لطارئٍ أوجب له الخروج قبل سماع الزيادة، وبتقدير أن يكون حاضراً من أول المجلس إلى آخره ، فلا احتمال أن يكون قد طرأ ما شغله عن سماع الزيادة وفهمها من سهو أو ألم أو جوع أو عطش مفرط أو فكره في أمر مهم أو اشتغال بحديث مع غيره والتفات إليه ، أو أنه نسيها بعد ما سمعها ، ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل بالرواية ، لا يكون عدم نقل غيره للزيادة قادحاً في روایته .

فإن قيل : هذه الاحتمالات وإن كانت منقدحة في حق من لم يرو الزيادة فاحتمال الغلط والسهو على الناقل للزيادة أيضاً منقدح ، وذلك بأن يتورهم أنه سمع تلك الزيادة ، ولم يكن قد سمعها ، أو أنه سمعها من غير الرسول ، وتوهم سمعها من الرسول ، أو أنه ذكرها على سبيل التفسير والتأويل فظن السامع أنها زيادة في الحديث المروي ، وذلك كما روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى ، قال ابن عباس : ولا أحسب غير الطعام إلا كالطعام ؛ فأدرجه بعض الرواة في الحديث .

وكذلك ما روى عن النبي ﷺ ؛ أنه قال : «إِذَا زادَتِ الإِبْلُ عَلَى مائةٍ وعشرينَ استُؤنْفِتَ الْفَرِيْضَةُ» ، فظن الراوي أن الاستئناف إعادة للفرض الأول في المائة الأولى ، فقال : (في كل خمس شاة) ، وأدرج ذلك في كلام النبي ﷺ ومع تعارض الاحتمالات ، فليس العمل بالزيادة أولى من تركها ، بل الترجيح بجانب الترك لوجهين :

الأول : أن احتمال تطرق الغلط والسهو على الواحد أكثر من احتمال تطرقه إلى الجماعة .

الثاني : أن الترك على وفق النفي الأصلي ، والإثبات على خلافه فكان

أولى ، ولهذا فإنه لو اجتمع المقومون على قيمة مختلف ، وخالفهم واحد بزيادة في تقويه في القيمة فإن الزيادة تلغى بالإجماع .

والجواب عما عارضوا به من السهو في حق راوي الزيادة ، أنه وإن كان منقدحاً ، غير أن ما ذكرناه من الاحتمالات في حق من لم يرو الزيادة أكثر ، ولأن سهو الإنسان بما سمعه يكون أكثر من سهوه فيما لم يسمعه أنه سمعه .

وما ذكروه من الزيادة بناء على احتمال التفسير والتأويل وإن كان قائماً ، غير أنه في غاية البعد ، إذ الظاهر من حال العدل الثقة أنه لا يدرج في كلام النبي ﷺ ما ليس فيه لما فيه من التدليس والتلبيس ، ولو جوز مثل ذلك فما من حديث إلا ويمكن أن يتطرق إليه هذا الاحتمال ، ويلزم من ذلك إبطال جميع الأحاديث .

وما ذكروه من الترجيح الأول فغير مطرد فيما إذا كان عدد الناقل للزيادة مساوياً لعدد الآخرين وهو من جملة صور النزاع ، وبتقدير أن يكون أكثر ، فقد بينا أن الترجح بجانب الواحد .

وما ذكروه من الترجيح الثاني فهو معارض بما إذا كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت .

وأما التقويم فحاصله يرجع إلى ظن وتخمين ، بطريق الاجتهاد ، ولا يخفى أن تطرق الخطأ في ذلك إلى الواحد أكثر من تطرقه إلى الجمع ، بخلاف الرواية ، فإنها لا تكون إلا بنقل ما هو محسوس بالسمع ، وتطرق الخطأ إليه بعيد .

وأما إن جهل الحال في أن الرواية عن مجلس واحد أو مجالس مختلفة ، فالحكم على ما سبق فيما إذا اتخد المجلس ، وقبول الزيادة فيه أولى ، نظراً إلى احتمال اختلاف مجلس الرواية .

هذا كله فيما إذا لم تكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه .

وأما إن كانت مخالفة له ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، فالظاهر التعارض خلافاً لبعض المعتزلة ، وعلى هذا لو روى الواحد الزيادة مرة ، واهملها مرة ، في حديث واحد ، فالتفصيل والحكم على ما تقدم فيما إذا تعددت الرواية ، فعليك بالاعتبار .

وكذلك الخلاف فيما إذا أسنن الخبر الواحد ، وأرسله الباقيون ، أو رفعه إلى النبي ﷺ وأوقفه الباقيون على بعض الصحابة .

* المسألة الرابعة :

إذا سمع الراوي خبراً وأراد نقل بعضه وحذف بعضه ، فلا يخلو إما أن يكون الخبر متضمناً لأحكام لا يتعلق بعضها ببعض ، أو يتعلق بعضها ببعض .
فإن كان الأول قوله : «المؤمنون تتکافأ دمائهم ويسعى بذمتهم أدناهم ، ويرد عليهم أقصاهم ، وهم يد على من سواهم» ، فلا نعرف خلافاً في جواز نقل البعض وترك البعض ، فإن ذلك بمنزلة أخبار متعددة ، ومن سمع أخبار متعددة فله رواية البعض دون البعض ، وإن كان الأولى إنما هو نقل الخبر بتمامه ، لقوله ﷺ : «نصر الله امرأ سمع مقالتي ، فوعاها ، فأداها كما سمعها» .

وإن كان الثاني ، وذلك بأن يكون الخبر مشتملاً على ذكر غاية ، كنهيه عن بيع الطعام ، حتى تحوزه التجار إلى رجالهم وكنهيه عن بيع الشمار حتى تزهى .

أو شرط : كقوله : «من قاء أو رفع أو أمدى ؟ فليتوضاً وضوء للصلوة» .
أو استثناء : كقوله : «لا تبيعوا البر بالبر» إلى قوله : «إلا سواء بسواء ،

مثلاً بمثل» .

فإذا ذكر بعض الخبر ، وقطعه عن الغاية أو الشرط أو الاستثناء فهو غير جائز لما فيه من تغيير الحكم وتبدل الشرع .

* المسألة الخامسة :

خبر الواحد إذا ورد موجباً للعمل فيما تعم به البلوي كخبر ابن مسعود^(١) في نقض الوضوء بمس الذكر ، وخبر أبو هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم الليل ، وخبره في رفع اليدين في الركوع ، والأكل في الصوم ناسياً ونحوه ، مقبول عند الأكثرين ، خلافاً للكرخي^(٢) وبعض أصحاب أبي حنيفة . دليل ذلك النص ، والإجماع ، والمعقول ، والإلزام .

وأما النص ، فقوله تعالى : «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيَنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لِعِلْمِهِمْ يَحْذِرُونَ» ، أوجب الإنذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين ، وإن كانت أحاداً ، وهو مطلق فيما تعم به البلوي ، وما لا تعم ، ولو لا أنه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة ، وتقريره كما سبق .

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوي .

فمن ذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال : كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً حتى روى لنا رافع بن خديج : أن النبي ﷺ : نهى عن ذلك ؛

(١) حديث نقض الوضوء بمس الذكر اشتهر بين العلماء أنه من طريق بسرة بنت صفوان . وقد روي في هذا الباب عن غير بسرة من الصحابة ، ولكن من بينهم فيما عرفت عبد الله بن مسعود ، فلينظر .

(٢) تقدمت ترجمته تعليقاً في ص ١٢٨ .

فانتهينا .

ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير إزال ، إلى خبر عائشة وهو قولها : «إذا التقى الختانان ؛ وجب الغسل ، أنزل أو لم ينزل ، فعلته أنا ورسول الله ﷺ ؛ واغسلنا» .

ومن ذلك : رجوع أبي بكر وعمر في سدس الجدة لما قال لها : لا أجد لك في كتاب الله شيئاً ، إلى خبر المغيرة ، وهو قوله : أن النبي ﷺ أطعهما السدس وصار ذلك إجماعاً .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن الراوي عدل ثقة ، وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه ، وذلك يغلب على الظن صدقه ، فوجب تصديقه كخبره فيما لا تعم به البلوى .

الثاني : أنه يغلب على الظن ، فكان واجب الاتباع ، كالقياس ، والمسألة ظنية ، فكان الظن فيها حجة .

وأما الإلزام فهو أن الوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة ، ووجوب الغسل من غسل الميت ، وإفراد الإقامة وتنبيتها ، من قبيل ما تعم به البلوى ، ومع ذلك فقد أثبتتها الخصوم بأخبار الأحاديث .

فإن قيل : لا نسلم إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى ، فإن أبي بكر رد خبر المغيرة في الجدة .

وما ذكرتكموه من المعقول فمبني على أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون ، وليس كذلك ، وبيانه من وجهين :

الأول : أن تعم به البلوى ، كخروج الخارج من السبيلين ، ومس الذكر ، مما

يتكرر في كل وقت ، فلو كانت الطهارة مما تنتقض به ، لوجب على النبي ﷺ إشاعته ، وأن لا يقتصر على مخاطبة الأحاداد به ، بل يلقىء على عدد التواتر مبالغة في إشاعته حتى لا يفضي ذلك إلى إبطال صلاة أكثر الخلق ، وهم لا يشعرون ؛ فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه .

الثاني : أن ذلك ما يكثر السؤال عنه ، والجواب والدوعي متوفرة على نقله ، فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه ، كانفراد الواحد بنقل قتل أمير البلد في السوق بمشهد من الخلق ، وطروع حادثة منعت الناس من صلاة الجمعة ، وأن الخطيب سب الله ورسوله على رأس المنبر ، إلى غير ذلك من الواقع ، ولهذا فإنه لما كان القرآن ما تعم به البلوى بمعرفته امتنع إثباته بخبر الواحد .

وأما ما ذكرتكم من الإلزامات فغير مساوية في عموم البلوى لمس الذكر ، فلا تكون في معناه .

والجواب عن رد أبي بكر خير المغيرة في الجدة أنه لم يكن مطلقاً ، ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة ، وخبرهما غير خارج عن الأحاداد .

وما ذكروه في الوجه الأول من التكذيب فإنما يصح أن لو كان النبي ﷺ مكلفاً بالإشاعة على لسان أهل التواتر ، وهو غير مسلم .

قولهم : إنه يلزم من عدم ذلك إبطال صلاة أكثر الخلق ، لا نسلم فإن من لم يبلغه ذلك ؛ فالنقض غير ثابت في حقه ، ولا تكليف بمعرفة ما لم يقم عليه دليل .

وما ذكروه في الوجه الثاني فإنما يلزم توفر الدوعي على نقله إن لو كان لا طريق إلى إثباته سوى النقل المتواتر ، وأما إذا كان طريق معرفة ذلك إنما هو

الظن ، فخبر الواحد كاف فيه ولهذا جاز إثباته بالقياس إجماعاً ، وما استشهدوا به من الواقع غير مناظرة لما نحن فيه ، إذ الطياع مما تتوفر على نقلها وإشاعتها عادة فانفرد الواحد يدل على كذبه^(١) .

ثم ما ذكروه من الوجهين منتقض عليهم حيث عملوا بأخبار الأحاديث فيما ذكرناه من صور الإلزام ومس الذكر ، وإن كان أعم في الواقع من تلك الصور ؛ فذلك لا يخرج تلك الصورة عن كونها واقعة في عموم البلوى .

وأما القرآن فإنما امتنع إثباته بخبر الواحد ، لا لأنه مما تعم به البلوى ، بل لأن المعجز في إثبات نبوة النبي ﷺ ، وطريق معرفته متوقف على القطع ، ولذلك وجب على النبي إشاعته وإلقاءه على عدد التواتر^(٢) ، ولا كذلك ما نحن فيه ، فإن الظن كاف فيه ، ولذلك يجوز إثباته بالقياس ، وما عدا القرآن مما أشيع إشاعة اشتراك فيها الخاص والعام ، كالعبادات الخمس ، وأصول المعاملات : كالبيع ، والنكاح ، والطلاق ، والعتاق ، وغير ذلك من الأحكام مما كان يجوز أن لا يشيع ، فذلك إما بحكم الاتفاق ، وإما لأنه ﷺ كان متبعاً بإشاعته . والله أعلم^(٣) .

* المسألة السادسة :

إذا روى الصحابي خبراً ، فلا يخلو إما أن يكون مجملأً ، ظاهراً أو نصاً
قطعاً في متنه .

فإن كان مجملأً مشتركاً بين محامل على السوية ، كلفظ القروء ونحوه ،

(١) تقدم ما فيه تعليقاً .

(٢) هذا خلاف الواقع ؛ فإنه ﷺ كان يبعث كتبه مع الأحاديث ، وكان يرسل الولاية والدعاة إلى الدين أصوله وفروعه والمعلمين له أحاداً ، وما يدل عليه استقراء سيرته في ذلك .

(٣) بل ذلك متبعده به متصرد إشاعته ولو بطريق الأحاديث .

فإن حمله الرواية على بعض محامله ؛ فإن قلنا : إن اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله ، كما سيأتي تقريره ، فهو القسم الثاني وسيأتي الكلام فيه ، وإن قلنا بامتناع حمله على جميع محامله ، فلا نعرف خلافاً في وجوب حمل الخبر على ما حمله الرواية عليه ؛ لأن الظاهر من حال النبي ﷺ أنه لا ينطق باللفظ المحمّل لقصد التشريع وتعريف الأحكام ، ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية تعين المقصود من الكلام ، والصحابي الرواية المشاهد للحال أعرف بذلك من غيره ، فوجب الحمل عليه ، ولا يبعد أن يقال بأن تعينه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر ، فإن انقدح له وجه يوجب تعين غير ذلك الاحتمال ، وجب عليه اتباعه ، وإلا فتعين الرواية صالح للترجيح ، فيجب اتباعه .

وأما إن كان اللفظ ظاهراً في معنى وحمله الرواية على غيره ، فمذهب الشافعي وأبي الحسن الكرخي وأكثر الفقهاء أنه يجب الحمل على ظاهر الخبر دون تأويل الرواية ، ولهذا قال الشافعي : كيف أترك الخبر لأقوال أقوام ، لو عاصرتهم حاججتهم بالحديث ؟ .

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم إلى وجوب العمل بمذهب الرواية ، وقال القاضي عبد الجبار : إن لم يكون لمذهب الرواية وتأويله وجه ، سوى علمه بقصد النبي ﷺ لذلك التأويل ؛ وجب المصير إليه ، وإن لم يعلم ذلك بل جوز أن يكون قد صار إليه لدليل ظهر له ، من نص أو قياس وجب النظر إلى ذلك الدليل ، فإن كان مقتضياً لما ذهب إليه ، وجب المصير إليه وإلا فلا .

وهذا اختيار أبي الحسين البصري .

والختار أنه إن علم مأخذة في المخالفة وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ما ذهب إليه الراوي ، وجب اتباع ذلك الدليل لأن الراوي عمل به ، فإنه ليس عمل أحد المجتهدين حجة على الآخر .

وإن جهل مأخذة فالواجب العمل بظاهر اللفظ ؛ وذلك لأن الراوي عدل ، وقد جزم بالرواية عن النبي ﷺ وهو الأصل في وجوب العمل بالخبر ، ومخالفة الراوي له ، فيحتمل أنه كان لنسيان طرأ عليه ، ويحتمل أنه كان لدليل اجتهد فيه ؛ وهو مخطئ فيه ، أو هو ما يقول به دون غيره من المجتهدين ، كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس بما رأه من إجماع أهل المدينة على خلافه ، ويحتمل أنه علم ذلك علمًا لا مراء فيه ، من قصد النبي له .

وإذا تردد بين هذه الاحتمالات ، فالظاهر لا يترك بالشك والاحتمال ، وعلى كل تقدير بمخالفته للخبر لا يكون فاسقاً ، حتى يمتنع العمل بروايته ، وبهذا يتدفع قول : الخصم إنه إن أحسن الظن بالراوي وجب حمل الخبر على ما حمله عليه ، وإن أسيء به الظن امتنع العمل بروايته .

وأما إن كان الخبر نصاً في دلالته ، غير محتمل للتأويل والمخالفة ، فلا وجه مخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ ، ولعله يكون ناسخاً في نظره ، ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين ، وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره ، وإذا كان ذلك محتملاً ، فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه ، لأمر محتمل .

* المسألة السابعة :

خبر الواحد العدل ، إذا ثبت أن النبي ﷺ عمل بخلافه فلا يرد له الخبر إن لم يكن النبي ﷺ داخلاً تحت عمومه ، وإن كان داخلاً تحت عمومه لكنه

الدليل على أن ما فعله من خواصه التي لا يشاركه فيها أحد ، وإن لم يكن من خواصه فيجب العمل بالراجح من الفعل أو الخبر إن تعذر تخصيص أحدهما بالأخر ، وإن عمل بخلافه أكثر الأمة فهم بعض الأمة ، فلا يرد الخبر بذلك إجماعاً .

وإن خالف باقي الحفاظ للراوي فيما نقله ، فاختار الوقف في ذلك نظراً إلى أن تطرق السهو والخطأ إلى الجماعة ، وإن كان أبعد من تطرقه إلى الواحد ، غير أن تطرق السهو إلى ما لم يسمع أنه سمع أبعد من تطرق السهو إلى ما سمع أنه لم يسمع^(١) .

* المسألة الثامنة :

اتفقت الشافعية والحنابلة وأبو يوسف وأبو بكر الرازى من أصحاب أبي حنيفة ، وأكثر الناس على قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد ، وفي كل ما يسقط بالشبهة ، خلافاً لأبي عبدالله البصري والكرخي ، ودليل ذلك أنه يغلب على الظن ، فوجب قبوله لقوله عليه السلام : «نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر»^(٢) ولأنه حكم يجوز إثباته بالظن ، بدليل ثبوته بالشهادة ، وبظاهر الكتاب فجاز إثباته بخبر الواحد كسائر الأحكام الظنية ، والمسألة ظنية^(٣) ، فكان الظن كافياً فيها . وسقوطه بالشبهة لو كان ، لكان مانعاً من الأعمال والأصل

(١) انظر : ما تقدم للأمدي في «تفرد الشقة» عن الجماعة برواية زيادة في الحديث .

(٢) ارجع إلى ما ذكره ابن حجر في «التلخيص الحبير» من استنكار المزي حديث : «إنا نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» ، ثم ما ذكره ابن حجر من أثر عمر : «إنا كاتبوا بـ يُؤخذون بالوحى على عهد النبي عليه السلام ، وإن الوحي قد انقطع ، وإنما نأخذ الآن بما ظهر لنا من أعمالكم» ، وما نقله ابن حجر عن ابن عبد البر من إجماع الأمة على الأخذ بالظاهر .

(٣) اعترف بأن هذه المسألة ظنية واختار الوقف في التي قبلها فكيف يصح مع هذا دعوه مراراً أن مسائل الأصول قطعية؟ انظر : التعليق من ٨٨ ، ٩٩ .

عدم ذلك ، وعلى من يدعى بيانه .

فإن قيل : خبر الواحد ما يدخله احتمال الكذب ، فكان ذلك شبهة في درء الحد ، لقوله عليه السلام : «ادرؤا الحدود بالشبهات» فهو باطل بثباته بالشهادة ، فإنها محتملة للكذب ، ومع ذلك ثبت بها .

* المسألة التاسعة :

خبر الواحد ، إذا خالف القياس ، فإنما أن يتعارضا من كل وجه بأن يكون أحدهما مثبتاً لما نفاه الآخر ، أو من وجه دون وجه ، بأن يكون أحدهما مخصوصاً للأخر .

فإن كان الأول ، فقد قال الشافعي رحمه الله وأحمد بن حنبل والكرخي وكثير من الفقهاء : إن الخبر مقدم على القياس .

وقال أصحاب مالك : يقدم القياس . وقال عيسى ^(١) بن أبان : إن كان الراوي ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه ، قدم خبره على القياس ، وإن فهو موضع اجتهاد .

وفصل أبو الحسين البصري ، فقال : علة القياس الجامعة إما أن تكون منصوصة أو مستنبطة ؛ فإن كانت منصوصة ، فالنص عليها إما أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع : فإن كان مقطوعاً به ، وتعذر الجمع بينهما ، وجب العمل بالعلة لأن النص على العلة كالنص على حكمها ، وهو مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون ، فكانت مقدمة .

وإن لم يكن النص على العلة مقطوعاً به ، ولا حكمها في الأصل مقطوعاً به ، فيجب الرجوع إلى خبر الواحد لاستواء النصين في الظن ، أو اختصاص

(١) هو أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة ، الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ٢٢١.

خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصربيحه من غير واسطة ، بخلاف النص الدال على العلم ، فإنه إنما يدل الحكم بواسطة العلة ، وإن كان حكمها ثابتًا قطعًا فذلك موضع الاجتهاد ، وإن كانت العلة مستنبطة فحكم الأصل إنما أن يكون ثابتًا بخبر واحد أو بدليل مقطوع به ، فإن كان ثابتًا بخبر واحد فالأخذ بالخبر أولى . وإن كان ثابتًا قطعًا ، قال : فينبغي أن يكون هذا موضع الاختلاف بين الناس . ومحترمه أنه مجتهد فيه ، وقال القاضي أبو بكر بالوقف .

والمختار في ذلك أن يقال : إنما أن يكون متن خبر الواحد قطعياً ، أو ظنياً : فإن كان متنه قطعياً فعلة القياس إنما أن تكون منصوصة ، أو مستنبطة ، فإن كانت منصوصة ، وقلنا : إن التنصيص على علة القياس لا يخرجه عن القياس ، فالنص الدال عليها ؛ إنما أن يكون مساوياً في الدلالة لخبر الواحد ، أو راجحاً عليه ، أو مرجحاً .

فإن كان مساوياً فخبر الواحد أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة ،
ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة .

وإن كان مرجحاً ؛ فخبر الواحد أولى مع دلالته على الحكم من غير
واسطة .

وإن كان راجحاً على خبر الواحد ، فوجد العلة في الفرع إنما أن يكون مقطوعاً به أو مظنوناً : فإن كان مقطوعاً ، فالمصير إلى القياس أولى ؛ وإن كان وجودها فيه مظنوناً ، فالظاهر الوقف ؛ لأن نص العلة . وإن كان في دلالته على العلة راجحاً ، غير أنه إنما يدل على الحكم بواسطة العلة ، وخبر الواحد لا بواسطة . فاعتدلا .

وأما إن كانت العلة مستنبطة ؛ فالخبر مقدم على القياس مطلقاً . ولديله

النص ، والإجماع ، والمعقول .

أما النص ؛ فما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حيث بعثه إلى اليمن قاضياً : « بما تحكم؟ » قال : بكتاب الله . قال : « فإن لم تجد ». قال : بسنة رسول . قال : « فإن لم تجد؟ » . قال : أجهد رأيي ، ولا آلو .

آخر العمل بالقياس عن السنة من غير تفضيل بين المتواتر والأحاد . والنبي ﷺ أقره على ذلك ، وقال : « الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه الله ورسوله » .

وأما الإجماع ، فهو أن عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين لخبر حمل بن مالك ، وقال : لو لا هذا ؛ لقضينا فيه برأينا .

وأيضاً ما روي عنه أنه ترك القياس ، في تفريق دية الأصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذي روى في كل إصبع عشر من الإبل ، وترك اجتهاده .

وأيضاً ، فإنه ترك اجتهاده في منع ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد ، وقال : أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ؟ فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . وكان ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة ، ولم ينكر عليه منكر ، فصار إجماعاً .

وأما المعقول ، فهو أن خبر الواحد راجح على القياس ، وأغلب على الظن ، فكان مقدماً عليه ، وبيان ذلك أن الاجتهاد في الخبر واحتمال الخطأ فيه أقل من القياس ، لأن خبر الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوي ، وعن دلالته على الحكم ، وعن كونه حجة معمولاً بها ، فهذه ثلاثة أمور .

وأما القياس فإنه إن كان حكم أصله ثابتًا بخبر الواحد ، فهو مفتقر إلى الاجتهاد في الأمور الثلاثة . وبتقدير أن يكون ثابتًا بدليل مقطوع به ، فيفتقر إلى الاجتهاد في كون الحكم في الأصل مما يمكن تعليمه أو لا : وبتقدير إمكان

تعليقه ، فيفتقر إلى الاجتهاد في إظهار وصف صالح للتعليل . وبتقدير ظهور وصف صالح يفتقر إلى الاجتهاد في نقي المعارض له في الأصل . وبتقدير سلامته عن ذلك ، يفتقر إلى الاجتهاد في وجوده في الفرع ، وبتقدير وجوده فيه ، يفتقر إلى الاجتهاد في نفي المعارض في الفرع من وجود مانع أو فوات شرط . وبتقدير انتقاء ذلك ، يحتاج إلى النظر في كونه حجة .

فهذه سبعة أمور لابد من النظر فيها . وما يفتقر في دلالته إلى بيان ثلاثة أمور لا غير ، فاحتمال الخطأ فيه يكون أقل من احتمال الخطأ فيما يفتقر في بيانه إلى سبعة أمور . فكان خبر الواحد أولى

وربما قيل في ترجيح خبر الواحد هنا وجوهاً آخر واهية أثرنا الإعراض عن ذكرها ، لظهور فسادها بأول نظر .

فإن قيل : أما ما ذكرتُوه من خبر معاذ ، فقد خالفتموه فيما إذا كانت العلة الجامعة في القياس مقطوعاً بعليتها وبوجودها في الفرع كما تقدم .

وما ذكرتُوه من الإجماع على تقديم خبر الواحد على القياس ، فغير مسلم ؛ فإن ابن عباس قد خالف في ذلك حيث أنه لم يقبل خبر أبي هريرة فيما رواه عن النبي ﷺ من قوله : «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمض يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثة» ؛ لكونه مخالفاً للقياس .

وأيضاً فإنه رد خبر أبي هريرة في التوضي مما مست النار بالقياس وقال : ألسنا نتوضاً بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضاً؟ .

وأما ما ذكرتُوه من الترجيح ، فهو معارض بما يتطرق إلى الخبر من احتمال كذب الراوي ، وإن يكون في نفسه كافراً أو فاسقاً أو مخططاً . واحتمال الإجمال في دلالة الخبر ، والتجوز ، والإضمamar والنمسخ ؛ وكل ذلك غير متطرق إلى

القياس .

وأيضاً ، فإن القياس يجوز به تخصيص عموم الكتاب ، وهو أقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد بالقياس أولى .

وأيضاً ، فإن الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره . وثقة الإنسان بنفسه أتم من ثقته بغيره .

وأيضاً : فإن خبر الواحد ، بتقدير إكذاب الخبر لنفسه ، يخرج الخبر عن كونه شرعياً ، ولا كذلك القياس .

والجواب : قولهم أنكم خالفتم خبر معاذ ، قلنا : غايته أنا خصصناه في صورة لمعنى لم يوجد فيما نحن فيه ، فبقينا عاملين بعمومه فيما عدا تلك الصورة .

قولهم : إن ابن عباس قد رد خبر أبي هريرة بالقياس فيما ذكروه ، وليس كذلك . أما رده لخبر غسل اليدين ، فإنما يمكن الاحتجاج به ، إن لو كان قد رد خالفة القياس المقتضي لجواز غسل اليدين من ذلك الإناء ، وليس كذلك .

أما أولاً ، فلأننا لا نسلم وجود القياس المقتضي لذلك وبتقدير تسليمه ، فهو إنما رده لا للقياس ، بل لأنه لا يمكن الأخذ به . ولهذا قال ابن عباس : فماذا نصنع بالمهراس؟ والمهراس : كان حجراً عظيماً يصب فيه الماء . لأجل الوضوء فاستبعد الأخذ بالخبر لاستبعاده صب الماء من المهراس على اليد . وقد وافق ابن عباس على ما تخيله من الاستبعاد عائشة ؟ حيث قالت : رحم الله أبا هريرة لقد كان رجلاً مهذراً فماذا يصنع بالمهراس^(١) ؟ .

(١) تقدم ما فيه تعليقاً في ص ٩٣ .

وأما تركه لخبر التوضي مما مس النار ، فلم يكن بالقياس ، بل بما روی عن النبي ﷺ أنه أكل كتف شاة مصلية ، وصلى ، ولم يتوضأ . ثم ذكر بعد معارضته بالخبر .

وأما ما ذكروه من ترجيحات القياس على خبر الواحد فمندفعة .
أما تطرق احتمال الكذب والفسق والخطأ إلى الرواية ، وإن كان منقدحاً ، فمثله متطرق إلى دليل حكم الأصل ، إذا كان ثابتاً بخبر الواحد . وهو من جملة صور النزاع . وبتقدير ثبوته بدليل مقطوع به ، فلا يخفى أن تطرق ذلك إلى من ظهرت عدالته وإسلامه أبعد من تطرق الخطأ إلى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات الخطأ في القياس ، لكونه معاقباً على الكذب والكفر والفسق ؛ بخلاف الخطأ في الاجتهاد ، فإنه غير معاقب عليه ، بل مثاب .

وما ذكروه من تطرق التجوز والاشتراك والنسخ إلى خبر الواحد ، فذلك مما لا يوجب ترجيح القياس عليه ، بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة . فإن جميع ذلك متطرق إليه ، وهو مقدم على القياس .

وقولهم : إن القياس يجوز تخصيص عموم الكتاب به ، قلنا : وكذلك خبر الواحد ، فلا ترجيح من هذه الجهة . كيف وأنه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس ؛ مع إنه غير معطل للكتاب ، أن يكون معطلاً لخبر الواحد بالكلية ، إذ الكلام مفروض فيما إذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما .

وقولهم : إن الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه ، بخلاف خبر الواحد .

قلنا : إلا أن تطرق الخطأ إليه أقرب من تطرقه إلى خبر الواحد لما سبق تقريره .

وقولهم : إن الخبر يخرج عن كونه شرعاً بإكذاب المخبر لنفسه بخلاف القياس .

قلنا : وبتقدير الخطأ في القياس يخرج عن كونه قياساً شرعاً ، فاستويا .
كيف وإن الترجيح للخبر من جهات أخرى غير ما ذكرناها أولاً ، وهو أنه مستند إلى كلام المعصوم ، بخلاف القياس ، فإنه مستند إلى اجتهاد المجتهد ، وهو غير معصوم .

وأيضاً ، فإن القياس مفتقر إلى جنس النص في إثبات حكم الأصل .
وفي كونه حجة . وخبر الواحد غير مفتقر إلى شرف القياس .

وأيضاً فإن خبر الواحد قد يصير قطعياً بما يعتمد به من جنسه حتى يصير متواتراً . ولا كذلك القياس . فإنه لا ينتهي إلى القطع بما يعتمد به من جنس الأقىسة أصلاً . فكان أولى .

هذا كله إذا تعارضا ، وتعدى الجمع بينهما .

وأما إن كان أحدهما أعم من الآخر فإن كان الخبر هو الأعم . جاز أن يكون القياس مخصصاً له على ما سيأتي في تخصيص العموم . وإن كان القياس أعم من خبر الواحد . فإن قلنا : إن العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها وجوب العمل بخبر الواحد فيما دل عليه ، وبالقياس فيما عدا ذلك جمعاً بينهما وإن قلنا بأن العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم فيها على ما عرف فيما إذا تعدى الجمع بين القياس وخبر الواحد .

* المسألة العاشرة :

اختلقو في قبول الخبر المرسل وصورته : ما إذا قال من لم يلق النبي ﷺ
وكان عدلاً : «قال رسول الله» .

فقبله أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه
وجماهير المعتزلة كأبي هاشم .

وفصل عيسى بن أبان ؛ فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعى
التابعين ، ومن هو من أئمة النقل مطلقاً ، دون من عدا هؤلاء .

وأما الشافعى رضي الله عنه فإنه قال : إن كان المرسل من مراسيل الصحابة أو
مراسلاً قد أسنده غير مرسله أو أرسله راوٍ آخر يروي عن غير شيخ الأول ، أو
عضده قول صحابي ، أو قول أكثر أهل العلم ، أو أن يكون المرسل قد عرف من
حاله أنه لا يرسل عمن فيه علة من جهالة أو غيرها ؛ كمراسيل ابن المسيب ،
 فهو مقبول وإلا فلا . ووافقه على ذلك أكثر أصحابه ، والقاضي أبو بكر ^(١)
وجماعة من الفقهاء .

والمحترر قبول مراسيل العدل مطلقاً . ودليله الإجماع ؛ والمعقول .

أما الإجماع ، فهو أن الصحابة والتابعين أجمعوا على قبول المراسيل من
العدل .

أما الصحابة فإنهم قبلوا أخبار عبدالله بن عباس ، مع كثرة روایته . وقد
قيل : إنه لم يسمع من رسول الله صلوات الله عليه وسلم سوى أربعة أحاديث ، لصغر سنّه ^(٢) ولما
روي عن النبي صلوات الله عليه وسلم : «إغا الربا في النسيئة» ، و«إن النبي صلوات الله عليه وسلم ، لم ينزل يلبي
حتى رمى حجر العقبة». قال في الخبر الأول لما روجع فيه : أخبرني به أسامة

(١) هو محمد بن الطيب الباقلاني .

(٢) قد يقال : إنما قبلوا أخبار ابن عباس عن النبي صلوات الله عليه وسلم حملأ لها على الظاهر من الاتصال كما
هو الحكم في رواية كل من لم يعرف بالتدليس إذا روى عن لقيه بصيغة ليست صريحة في الاتصال ،
واما أنه لم يسمع من النبي صلوات الله عليه وسلم إلا أربعة أحاديث لصغر سنّه فدعوى يردها الواقع ، انظر ما قيل في ذلك
في ترجمة ابن عباس في «تهدیب التهذیب» .

بن زيد . وقال في الخبر الثاني : أخبرني به أخي الفضل بن عباس .

وأيضاً ما روى ابن عمر ، عن النبي ﷺ ؛ أنه قال : «من صلى على جنازة ، فله قيراط ». وأئسنه بعد ذلك إلى أبي هريرة .

وأيضاً ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ ، أنه قال : «من أصبح جنباً في رمضان فلا صوم له» وقال : ما أنا قلت ، ورب الكعبة ؟ ولكن محمد قاله . فلما روجع فيه ؛ قال : حدثني به الفضل بن عباس ^(١) .

وأيضاً ما روى عن البراء بن عازب أنه قال : ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ، ولكن سمعنا بعضه . وحدثنا أصحابنا ببعض .

وأما التابعون فقد كان من عادتهم إرسال الأخبار ، ويدل على ذلك ما روي عن الأعمش أنه قال : قلت لإبراهيم النخعي إذا حدثني فأئسند . فقال : إذا قلت لك : حدثني فلان عن عبدالله ؛ فهو الذي حدثني ، وإذا قلت لك : حدثني عبدالله ؛ فقد حدثني جماعة عنه .

وأيضاً ما روى عن الحسن أنه روى حديثاً ، فلما روجع فيه قال : أخبرني به سبعون بدرياً .

ويدل على ذلك ما اشتهر من إرسال ابن المسمى والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان إجماعاً ^(٢) .

(١) انظر : تخریج هذه الأحادیث وما يتعلّق بها من المراجعة في «التلخیص الحبیر» لابن حجر و«نصب الراية» .

(٢) أقول : إما أن يريد أنهم أجمعوا على جواز الروایة على وجه الإرسال ، وإما أن يريد أنهم أجمعوا على العمل بما دلت عليه الأحادیث المرسلة من الأحكام ، فإن كان الأول ؛ قيل : لا تسلم أن سکوتهم موافقة لأمور كثيرة من أهمها : احتمال أن يكون من المسألة اجتهادية لكلٍّ أن يعمل فيها بما أدأه إليه اجتهاده ، ولا كلام في مثلها ما بين المجتهدین إنما يكون على وجه البحث والمناقشة دون =

وأما المعمول فهو أن العدل الثقة إذا قال : «قال رسول الله ﷺ : كذا» ؛ مظهراً للعجز بذلك ؛ فالظاهر من حاله أنه لا يستحيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي ﷺ قال ذلك . فإنه لو كان ظاناً أن النبي ﷺ لم يقله ، أو كان شاكاً فيه ، لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه ، لما فيه من الكذب والتلليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه ، وإلا لما كان عالماً ولا ظاناً بصدقه في خبره ^(١) .

فإن قيل : لا نسلم بالإجماع . ولديله من جهة الإجمال والتفصيل :
أما الإجمال فهو أن المسألة اجتهادية ، والإجماع قاطع ، فلا يساعد في
مسائل الاجتهداد .

وأما من جهة التفصيل فهو أن غاية ما ذكر مصير بعض الصحابة أو
 التابعين الإرسال ، وليس في ذلك ما يدل على إجماع الكل .

قولكم : لم ينكر ذلك منكر لا نسلم بذلك . ولهذا ، باحثوا ابن عباس
وابن عمر وأبا هريرة في ذلك حتى أنسد كل واحد ما أخبر به . وقال ابن
سيرين : لا نأخذ براسيل الحسن وأبي العالية .

وإن سلمنا عدم النكير ، فغايته أنهم سكتوا ، والسكوت لا يدل على
الموافقة ، لما سبق تقريره في مسائل الإجماع .

= الإنكار .

وإن سلمنا أن سكتونهم موافقة فهو إجماع في غير محل النزاع ؛ إذ النزاع هنا في حكم العمل بما
دل عليه المرسل من الأحكام ، ثم هو إجماع سكتوني مختلف في الاحتجاج به ، وإن كان الثاني ؛ فالنزاع
فيه قائم وليس فيما ذكر من الأحاديث ما يدل رفعه .

(١) أقول : إن سلم علم الراوي أو ظنه نسبة الخبر للنبي ﷺ ؛ فذلك يستلزم عدالة من رواه في
نظره دون عدالته في نظر غيره ؛ إذن لا بد من تعينه حتى ينظر في حاله .

سلمنا الموافقة ؛ غير أن الإرسال المحتاج بوقوعه ، إنما وقع من الصحابة والتابعين . ونحن نقول بذلك ، لأن الصحابي والتابعى إنما يروى عن الصحابي . والصحابة عدول على ما سبق تحقيقه .

وأما ما ذكرتموه من المعقول فلا نسلم أن قول الراوي : «قال رسول الله» تعديل للمروي عنه ، وذلك لأنه قد يروى الشخص عنمن لو سئل عنه بحرمه ، أو توقف فيه . فالراوي ساكت عن التعديل والجرح والسكوت عن الجرح لا يكون تعديلاً ، والإ كان السكوت عن التعديل جرحاً . ولهذا ، فإن الفرع لو أرسل شهادة الأصل ، فإنه لا يكون تعديلاً لشاهد الأصل ، لما ذكرناه .

قولكم : لو لم يكن ظاناً لعدالة المروي عنه ؛ أو عالماً بها ، لما جاز له أن يحزم بالرواية عن النبي ﷺ . قلنا : قد بينما إمكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي ﷺ ، مع تحويل كذب الراوي ؛ وذلك قادح في الرواية عن النبي ﷺ فإذا تذرع الجزم ، فليس حمل قوله : (قال) على معنى : (أظن أنه قال) ؛ أولى من حمله على : (إنني سمعت أنه قال) ولو حمل على : (إنني سمعت أنه قال) ؛ لم يكن ذلك تعديلاً . وعلى هذا فلا يكون بروايته مدلساً ولا ملباً .

سلمنا أن الإرسال تعديل للمروي عنه ، ولكن لا نسلم أن مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر أسباب العدالة كاف في التعديل ، كما سبق .

سلمنا أن مطلق التعديل كاف ، لكن إذا عين المروي عنه ولم يعرف بفسق . وأما إذا لم يعينه ، فلعله اعتقده عدلاً في نظره ، ولو عينه لعرفنا فيه فسقاً لم يطلع المعدل عليه . ولهذا لم يقبل تعديل شاهد الفرع لشاهد الأصل مع عدم تعينه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التعديل ، لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل ، وبيانه من سنته أوجه :

الأول : أن الجهة بعين الراوي أكد من الجهل بصفته . وذلك لأن من جهلت ذاته فقد جهلت صفتة ولا كذلك بالعكس . ولو كان معلوم العين ، مجهول الصفة ، لم يكن خبره مقبولاً ، فإذا كان مجهول العين والصفة ، أولى أن لا يكون خبره مقبولاً .

الثاني : أن شرط قبول الرواية المعرفة بعدالة الراوي .
والمرسل لا يعرف عدالة الراوي له ، فلا يكون خبره مقبولاً لفوات الشرط .

الثالث : هو أن الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة . وقد ثبت أن الإرسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر .

الرابع : أنه لو جاز العمل بالمراسيل ، لم يكن لذكر أسماء الرواية والبحث عن عدالتهم معنى .

الخامس : أنه لو وجب العمل بالمراسيل لزم في عصرنا هذا أن يعمل بقول الإنسان : قال رسول الله ﷺ كذا ، وإن لم يذكر الرواية ، وهو ممتنع .

السادس : أن الخبر خبران : تواتر وأحاد ، ولو قال الراوي : «أخبرني من لا أحصيهم عدداً» لا يقبل قوله في التواتر . فكذلك في الأحاد .

والجواب عن قولهم : الإجماع لا يساعد في مسائل الاجتهاد ؛ قلنا : الذي لا يساعد إنما هو الإجماع القاطع في متنه وسنته ، وما ذكرناه من الإجماع السكتوي فظني ، فلا يمتنع التمسك به في مسائل الاجتهاد من الكتاب

والسنة .

قولهم : لا نسلم عدم الإنكار ؛ قلنا : الأصل عدمه .

قولهم : أنهم باحثوا ابن عباس وابن عمرو وأبا هريرة ؛ قلنا : المراجعة في ذلك لا تدل على إنكار الإرسال ^(١) ، بل غايتها طلب زيادة علم لم تكن حاصلة بالإرسال ، قوله ابن سيرين ليس إنكاراً للإرسال مطلقاً ، بل إرسال الحسن وأبى العالية لا غير لظنه أنهما لم يتزما في ذلك تعديل المروي عنه ^(٢) . ولهذا قال فإنهما لا يباليان عنم أخذوا الحديث منه ، لا على الإرسال .

قولهم : السكوت لا يدل على الموافقة . قلنا : وإن لم يدل عليها قطعاً ، فهو دليل عليها ظناً ، كما سبق تقريره في الإجماع ^(٣) .

قولهم : نحن لا ننكر أن إرسال الصحابة والتابعين حجة ؛ قلنا : إنما يصح ذلك أن لو كانوا لا يرون إلا عن الصحابي العدل ، وليس كذلك . ولهذا قال الزهري بعد الإرسال : حدثني به رجل على باب عبد الملك . وقال عروة بن الزبير فيما أرسله : حدثني به بعض الحرسية .

قولهم : لأنسلام أن قول الراوي : «قال رسول الله» تعديل للمروي عنه ؛
قلنا دليلاً ما سبق .

قولهم : إن الراوي قد يروي عنمن لو سئل عنه بجرحه أو عدله ؛ قلنا : ذلك إنما يكون فيما إذا كان قد عين الراوي وكلَّ النظر فيه إلى المجتهدين . ولم يجزم بأن النبي ﷺ قال كذا ، بل غايتها أنه قال : قال فلان : أن النبي ﷺ قال

(١) سبق في التعليق أن النزاع هنا في العمل بأحكام المرسل لا في نفس الإرسال .

(٢) لقد أتتهما التزمتا تعديل المروي عنه المبهم لم يكن كافياً ؛ بل لا بد من تعينه حتى ينظر في حاله .

(٣) تقدم ما فيه تعليقاً .

كذا ، وأما إذا لم يعين ، فالظاهر أنه لا يجزم بقوله : قال النبي ﷺ إلا وقد علم
أو ظن عدالة الراوي على ما سبق^(١) .

وأما إرسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول الإرسال في
الرواية ، لأن الشهادة قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر في الرواية كما
سبق تقريره .

قولهم : إن الجزم مع تحويز كذب من روى عنه كذب ، قلنا : إنما يكون
كذباً ، أن لو ظن أو علم أنه كاذب ، وأما إذا قال ذلك مع ظن الصدق ، فلا يكون
كاذباً ، وإن احتمل في نفس الأمر أن يكون المروي عنه كاذباً كما قال : قال
رسول الله ﷺ مع العنونة .

قولهم : سلمنا أن الإرسال من الراوي تعديل للمروي عنه ، لكنه تعديل
مطلق فلا يكون حجة موجبة للعمل به على الغير .

قلنا : قد بينا أن التعديل المطلق دون تعين سببه كاف فيما تقدم^(٢) .

قولهم : لعله اعتقده عدلاً ولو عينه لعرفنا فيه فسقاً لم يعرفه المعدل .

قلنا : وإن كان ذلك محتملاً ، غير أن الظاهر عدمه^(٣) ولا سيما مع تعديل
العدل العالم بأحوال الجرح والتعديل ، وعدم الظفر بما يوجب الجرح .

وأما اعتبار الرواية بالشهادة ، فقد عرف وجه الفارق فيهما .

(١) تقدم ما فيه تعليقاً .

(٢) هذا قد يسلم إن كان الراوي معيناً قد زالت عنه جهة العين ، أما إن كان مبهماً فلا كما
تقدمنا .

(٣) ليس بالظاهر بل الاحتمالان على السواء ، وأما عدم الظفر بالجرح فقد يكون لعدم تعين
الراوي .

وما ذكروه من المعارضة الأولى ؛ فإنما يصح أن لو كان يلزم من الجهل بعين الراوي ، الجهل بصفته مطلقاً ، وليس كذلك مع ما بيناه من أن الإرسال يدل على تعديله من جهة الجملة ، وإن جهلت عينه . وبهذا يبطل ما ذكروه من المعارضة الثانية .

وأما المعارضة الثالثة : فقد عرف جوابها بالفرق بين الرواية والشهادة .

وأما المعارضة الرابعة : فجوابها ببيان فائدة ذكر الراوي ، وذلك من وجهين :

الأول : أن الراوي قد يشتبه عليه حال المروي عنه ، فيعيته ليكل النظر في أمره إلى المجتهد ، بخلاف ما إذا أرسل .

الثاني : أنه إذا عين الراوي ، فالظن الحاصل للمجتهد بفحصه بنفسه عن حالة يكون أقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره .

وأما المعارضة الخامسة : فمندفعة أيضاً ، فإنه مهما كان المرسل للخبر في زماننا عدلاً ، ولم يكذبه الحفاظ ، فهو حجة .

وأما المعارضة السادسة : فإنما لم يصر الخبر بقول الواحد متواتراً ، لأن المتواتر يشترط فيه استواء طرفيه ووسطه ، والواحد ليس كذلك ؛ فلا يحصل بخبره التواتر .

وإذا عرف أن المرسل مقبول من العدل ، فمن لم يقبل به كالشافعي فقد قيل : إنه لا معنى لقوله : إنه يكون مقبولاً إذا أسنده غير المرسل أو أسنده المرسل مرة لأن الاعتماد في ذلك إنما هو على الإسناد . لا على الإرسال ولا معنى لقوله : إنه يكون مقبولاً إذا أرسله اثنان ، وكانت مشايخهما مختلفة . لأن ضم الباطل إلى الباطل غير موجب للقبول . وليس بحق لأن الظن الحاصل

بصدق الراوي من الإرسال مع هذه الأمور أقوى منه عند عدمها .

وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاحتجاج بأضعف الظنين عدم الاحتجاج بأقواهما ، وإذا عرف الخبر المقبول وغير المقبول . فإذا تعارض خبران مقبولان ؛ فالعمل بأحدهما يتوقف على الترجيح .

وسيأتي في قاعدة الترجيحات بأقصى الممكن إن شاء الله تعالى .

* * *

النوع الثاني

فيما يتعلق في المتن

وفيه بابان ؛ أولهما : فيما يشترك فيه الكتاب ، والسنة ، والإجماع .
وثانيهما : فيما يشترك فيه الكتاب ، والسنة ، دون ما عداهما من الأدلة .

الباب الأول

فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع

وكل واحد من هذه الأصول الثلاثة ، إما أن يدل على المطلوب بنظامه . أو
لا بنظامه . فلنفرض في كل واحد منها قسماً .

القسم الأول

في دلالات المنظوم ، وهي تسعة أصناف :

الصنف الأول في الأمر

وفيه أربعة أبحاث :

أولها : فيما يدل اسم الأمر عليه حقيقة .

ثانيها : في حد الأمر الحقيقى .

ثالثها : في صيغة الأمر الدالة عليه .

ورابعها : في مقتضاه .

البحث الأول : فيما يطلق عليه اسم الأمر حقيقة

فنقول : اتفق الأصوليون على أن اسم الأمر حقيقة في القول المخصوص ، وهو قسم من أقسام الكلام ، ولذلك قسمت العرب الكلام إلى أمر ونهي ، وخبر واستخبار ، ووعد ووعيد ونداء ، وسواء قلنا : إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، أو العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح ، على اختلاف المذاهب^(١) والكلام القدیم النفسياني عندنا^(٢) ، وإن كان صفة واحدة لا تعدد فيه في ذاته ، غير أنه يسمى أمراً ونهياً وخبراً إلى غير ذلك من أقسام الكلام ، بسبب اختلاف تعلقاته ، ومتعلقاته ، كما سبق تقريره^(٣) في «أبكار الأفكار» فلا يمتنع أن يكون الأمر قسماً من أقسامه بهذا التفسير ؛ وإنما وقع الخلاف بينهم في إطلاق اسم الأمر على الفعل : هل هو حقيقة أو لا؟ والأكثرون على أنه مجاز ، واختيار أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشيء والصفة ، وبين جملة الشأن والطريق ، ووافق على أنه ليس حقيقة في نفس الفعل ، من حيث هو فعل ، بل من حيث هو شيء . وهذا نحن نذكر حجج كل فريق ونبه على ما فيها ، ونذكر بعد ذلك ما هو المختار .

أما حجة أبي الحسين البصري على ما ذهب إليه : أن الإنسان إذا قال : (هذا أمر) ؛ لم يدر السامع مراده من قوله إلا بقرينة وهو غير صحيح ، لكونه مصدراً^(٤) بدعوى التردد في إطلاق اسم الأمر ، ولا يخفى ظهور المنع من مدعى

(١) تقدم تعليقاً أنه يطلق على المجموع بكل من العبارة ومعنهاها جزء من مدلول الكلام وقد يراد منه أحدهما بقرينة .

(٢) عندنا - أي «الأشعرية» .

(٣) سبق أيضاً بيان الحق في ذلك تعليقاً في الجزء الأول .

(٤) المصادر : هيأخذ الدعوى في الدليل ، وذلك يفضي إلى الدور والاستدلال بالشيء على نفسه .

الحقيقة في القول المخصوص ، وأنه مهما أطلق اسم الأمر عنده كان المبادر إلى فهمه القول المخصوص ، وأنه لا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة ، ولا يخفى امتناع تقرير التردد مع هذا المنع .

وأما حجج القائلين بكونه مجازاً في الفعل فكثيرة :

الأولى منها : أنه لو كان حقيقة في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ ، وهو خلاف الأصل ، لكونه مخلاً بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة ، وعلى تقدير خفائها ، لا يحصل المقصود من الكلام .

الثانية : أنه لو كان حقيقة في الفعل لاطرد في كل فعل ، إذ هو لازم الحقيقة ، ولهذا ، فإنه لما كان إطلاق اسم العالم على من قام به العلم حقيقة ، اطرد في كل من قام به العلم ، ولما كان قوله : «وسائل القرية» مجازاً عن أهلها ؛ لما بينهما من المجاورة ، لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه ، وإن كانت الملازمة بينهما أشد ، وهو غير مطرد ، إذ لا يقال للأكل والشرب : أمر .

الثالثة : أنه لو كان حقيقة في الفعل ، لاشتق لمن قام به منه اسم الأمر ، كما في القول المخصوص ، إذ هو الأصل ، إلا أن يمنع مانع من جهة أهل اللغة ، كما اشتقوا اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، من قرار المائع فيها ، ومنعوا من ذلك في الجرة والكوز ولم يرد مثله فيما نحن فيه .

الرابعة : أن جمع الأمر الحقيقي في القول المخصوص بأوامر وهو لازم له لنفس الأمر لا للمسمى وهو غير متحقق في الفعل ، بل إنْ جمع فإنما يجمع بأمور .

الخامسة : أن الأمر الحقيقى له متعلق ، وهو المأمور ، وهو غير متحقق فى الفعل ، فإنه ، وإن سمي أمراً ، فلا يقال له : مأمور . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء المزوم .

السادسة : إن من لوازم الأمر الحقيقى وصفه بكونه مطاعاً أو مخالفًا ، ولا كذلك الفعل وفي هذه الحجج نظر .

أما الأولى : فلسائل أن يقول . لا نسلم أنه يلزم من كونه حقيقة فى لل فعل ، أن يكون مشتركاً^(١) إذا أمكن أن يكون حقيقة فيما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص ، والعقل ، فيكون متواطئاً^(٢) .

فإن قيل : الأصل عدم ذلك المسمى المشترك ، فلا تواطؤ .

قيل : لاخفاء باشتراكهما في صفات ، وافتراقهما في صفات ، فامكن أن يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمى ، كيف وإن الأصل أن لا يكون اللفظ مشتركاً ولا مجازاً ، لما فيه من الافتقار إلى القرينة الخلة بالتفاهم . وليس أحذا الأمرين^(٣) أولى من الآخر .

فإن قيل : ما وقع به الاشتراك^(٤) لا يخرج عن الوجود والصفة والشبيه^(٥) وغير ذلك ، وأي أمر قدر الاشتراك فيه ، فهو متحقق في النهي وسائل أقسام الكلام ، ولا يسمى أمراً . والقول^(٦) بأنه متواطئ ممتنع . كيف وإن القائل قائلاً ،

(١) أي : مشتركاً للفظياً .

(٢) أي : مشتركاً معنوياً .

(٣) أي : الاشتراك اللفظي والتجوز .

(٤) أي : المعنى الذي وقع فيه الاشتراك .

(٥) الشبيهة وغير ذلك - كان فيه تعرضاً ، ولعل الصواب : «والشيء أو الشأن» ونحو ذلك .

(٦) لعله : «فالقول» بالباء ليكون تفريعاً على ما قبله ونتيجة له .

قائل أنه مشترك^(١) وسائل أنه مجاز في الفعل . فإذا ثالث قول^(٢) يكون خرقاً للإجماع ، وهو ممتنع .

قلنا : أما الأول فغير صحيح ، وذلك أن مسمى اسم الأمر إنما هو الشان والصفة .

وكل ما صدق عليه ذلك ، كان نهياً أو غيره ؟ فإنه يسمى أمراً حقيقة ، وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الإجماع^(٣) ، فإن ما ذكرناه من جعل الشان والصفة ، مدلولاً لاسم الأمر ، فمن جملة ما قيل . وإن سلمنا^(٤) أن ذلك يفضي إلى الاشتراك ؛ ولكن لم قيل بامتناعه . والقول بأنه مجاز مدخل بالتفاهم^(٥) ، لافتقاره إلى القرينة ، وإنما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك عند إطلاقه محمولاً على جميع معامله ؛ وليس كذلك على ما سيأتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر .

سلمنا أنه خلاف الأصل ، وليس أحد الأمرين^(٦) أولى من الآخر .

إإن قيل : إلا أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز ؛ فكان المجاز أولى ، وبيانه من جهة الإجمال ، والتفصيل .

أما الإجمال : فهو أن المجاز أغلب في لغة العرب من الاشتراك^(٧) ؛ ولو لا

(١) أي : لفظي .

(٢) هو القول بالاشتراك المعنوي .

(٣) وهو الاعتراض الثاني بأن كونه معنوياً خارق للإجماع .

(٤) رجوع إلى الاعتراض على الدليل الأول من أدلة القائلين بأنه مجاز في الفعل .

(٥) الجملة حالية .

(٦) أي : الاشتراك اللفظي والتجوز .

(٧) أي : اللفظي .

أنه أوفى بتحصيل مقصود الوضع ؛ لما كان كذلك .

وأما التفصيل فمن وجهين :

الأول : أن المذور اللازم من الاشتراك بافتقاره إلى القرينة لازم له أبداً .
بخلاف المجاز : فإن المذور إنما يلزمته بتقدير إرادة جهة المجاز ، وهو احتمال نادر ، إذ
الغالب إنما هو إرادة جهة الحقيقة .

الثاني : أن المذور لازم في المشترك في كل محمل من محامله ، لافتقاره
إلى القرينة في كل واحد منها بخلاف المجاز ؛ فإنه إنما يفتقر إلى القرينة بتقدير
إرادة جهة المجاز لا بتقدير إرادة جهة الحقيقة ، قيل : هذا معارض^(١) من عشرة
أوجه :

الأول : أن المشترك لكونه حقيقة في كل واحد من مسمياته مما يطرد ،
بخلاف المجاز كما سبق ، وما يطرد أولى لقلة اضطرابه .

الثاني : أنه يصح منه الاستيقاف لكونه حقيقة بخلاف المجاز ، فكان أوسع
في اللغة ، وأكثر فائدة .

الثالث : أنه لكونه حقيقياً ، مما يصح التجوز به في غير محله الحقيقي ،
بخلاف المجاز ، فكان أولى لكثره فائده .

الرابع : أنه وإن افتقر إلى قرينة ، لكن يكفي أن يكون أدنى ما يغلب على
الظن ، بخلاف المجاز ، لافتقاره إلى قرينة مغلبة على الظن ، وأن تكون راجحة
على جهة ظهور اللفظ في حقيقته ؛ فكان تمكن الخلل معه لذلك أكثر .

الخامس : أن المجاز لابد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة ، تكون

(١) سيجيء بحث المعارضة في الاعتراض الخامس عشر من الاعتراضات الواردة على القياس .

مصححة للتجوز باللفظ ، على ما سلف ، بخلاف المشترك .

السادس : أن المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ، ضرورة كونه مستعاراً منه ، وفهم كل واحد من مدلولات اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره ؛ فكان أولى .

السابع : أن المجاز متوقف على تصرفِ من قبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط في التجوز ، وربما وقع الخطأ فيه بخلاف اللفظ المشترك .

الثامن : أنه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة ؛ بخلاف اللفظ المشترك إذ لا يلزم من العمل به في أحد مدلوليه مخالفة ظاهر أصلأً .

التاسع : أن المجاز تابع للحقيقة ولا عكس ، فكان المشترك أولى .

العاشر : أن السامع للمجاز بتقدير عدم معرفته بالقرينة الصارفة إلى المجاز ؛ إذا كان هو مراد المتكلم فقد يبادر إلى العمل بالحقيقة ، ويلزم منه ترك المراد وفعل ما ليس بمراد ، بخلاف المشترك ، فإنه بتقدير عدم ظهور القرينة مطلقاً ، لا يفعل شيئاً ، فلا يلزم سوى عدم المقصود .

فإن قيل : إلا أن المجاز يتعلق به فوائد ، فإنه ربما كان أبلغ وأوجز وأوفق في بديع الكلام نظمه ونشره للسجع والمطابقة والمحانسة واتحاد الروي في الشعر ، إلى غير ذلك .

قلنا : ومثل هذا الاحتمال أيضاً منقدح في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة ، فكان اللفظ المشترك أولى ، وإن لم يكن أولى فلا أقل من المساواة ، وهي كافية في مقام المعارضة⁽¹⁾ .

(1) أي : وعلى المستدل الترجيح .

وأما الحجة الثانية : فلا نسلم امتناع إطلاق الأمر على الأكل والشرب ، وإن سلم ذلك فعدم اطراده في كل فعل إن كان مما يمنع من كونه حقيقة في بعض الأفعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص ، وهو غير مطرد في كل قول على ما لا يخفى^(١) ، وإن كان لا يمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل .

فإن قيل : إنما يجب اطراذ الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه ؛ لا في غيره ، والأمر إنما كان حقيقة في القول المخصوص ، لا في مطلق قول ، وهو مطرد في ذلك القول ، فمثله^(٢) لازم في الأفعال ، إذ للشخص أن يقول : إنما هو حقيقة في بعض الأفعال ، لا في كل فعل .

وأما الحجة الثالثة : أنه لو كان الأصل في الحقائق استقاق لكان المنع من استقاق اسم القارورة للجرة والكوز من قرار المائع فيها على خلاف الأصل .

فإن قيل : ولو لم يكن على وفق الأصل لكان الاستقاق في صور الاستقاق على خلاف الأصل ، والمحذور اللازم منه أكثر ، لأن صور الاستقاق أغلب وأكثر من صور عدم الاستقاق . قيل : لا يلزم من عدم الأصالة في الاستقاق أن يكون الاستقاق على خلاف الأصل ، لجواز أن يكون الاستقاق وعدمه لا على وفق أصل فيقتضيه ، بل بما تابعه للنقل والوضع .

كيف وأنه إذا جاز أن يكون الاستقاق من توابع الحقيقة جاز أن يكون من توابع بعض المسميات ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر . وعلى هذا ، فلا يلزم من الاستقاق في بعض المسميات الاستقاق في غيره لعدم الاشتراك في

(١) جملة : وهو غير مطرد في كل قول ؛ حال منْ فاعل يمنع ، أو اعتراضية لتعليل المنع .

(٢) جواب قوله : فإن قيل .

ذلك المسمى وبهذا يندفع ما ذكروه من الحجة الرابعة ، والخامسة ، والسادسة .

كيف وقد قيل في الحجة الرابعة : أن (أوامر) ليست جمع (أمر) بل جمع (أمره) .

وأما القائلون بكونه مشتركاً بين القول المخصوص والفعل ، فقد احتجوا بثلاث حجج :

الأولى : أن المسمى في نفسه مختلف ، وكما قد أطلق اسم الأمر على القول المخصوص ، فقد أطلق على الفعل ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ويدل على الإطلاق قول للعرب : أمر فلان مستقيم ؛ أي : عمله ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَاحِدَة﴾ أي : فعلنا ﴿وَمَا أَمْرَ فَرْعَوْنَ بِرُشِيدٍ﴾ .

الحججة الثانية : أنه إن اسم الأمر في الفعل قد جمع بأمور والجمع علامة الحقيقة .

الحججة الثالثة : أنه لو كان اسم الأمر في الفعل مجازاً لم يدخل ، إما أن يكون مجازاً بالزيادة أو النقصان ، أو لمشابهته لحل الحقيقة ، أو لجاورته له ، أو لأنه كان عليه أو سيرئ إليه ، ولم يتحقق شيء من ذلك في العمل . وإذا لم يكن مجازاً كان حقيقة ، وهذه الحجج ضعيفة أيضاً .

أما الحجة الأولى : فلقائل أن يقول : لا نسلم صحة إطلاق اسم الأمر على الفعل . وقولهم : «أمر فلان مستقيم» ؛ ليس مسماه الفعل ، بل شأنه ، وصفته وهو المراد من قوله تعالى : ﴿وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَاحِدَة﴾ ومن قوله : ﴿وَمَا أَمْرَ فَرْعَوْنَ بِرُشِيدٍ﴾ .

وأما الحجة الثانية : فلا نسلم أن الجمع دليل الحقيقة ، بدليل قولهم في جمع من سمي (حماراً) لبلادته (حمر) وهو مجاز . وإن سلمنا أن الجمع يدل

على الحقيقة ، ولكن لا نسلم أن (أمور) جمع (أمر) بل الأمر والأمور كل واحد منها يقع موقع الآخر وليس أحدهما جمعاً للآخر . ولهذا يقال (أمر فلان مستقيم) فيفهم منه ما يفهم من قولهم : (أمور فلان مستقيمة) .

وأما الحجة الثالثة : فهو أنه لا يلزم من كون الأمر ليس مجازاً في الفعل أن يكون حقيقة فيه من حيث هو فعل وإنما هو حقيقة فيه من جهة ما اشتمل عليه من معنى الشأن والصفة كما سبق .

وعلى هذا ، فالختار إنما هو كون اسم الأمر متواطئاً في القول المخصوص والفعل ، لا أنه مشترك^(١) ولا مجاز في أحدهما .

البحث الثاني في حد الأمر

وقد اختلفت المعتزلة فيه بناء على إنكارهم لكلام النفس .
فذهب البلخي وأكثر المعتزلة إلى أن الأمر : هو قول القائل لمن دونه : (أفعل)! أو ما يقوم مقامه .

وأراد بقوله : (يقوم مقامه) ؛ أي : في الدلالة على مدلوله ؛ وقصد بذلك إدراج صيغة الأمر من غير العربي في الحد ، وهو فاسد من ثلاثة أوجه :
الأول : أن مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بأمر بالاتفاق^(٢) كالتهديد في قوله تعالى : «اعملوا ما شئتم» ، والإباحة في قوله : «وإذا حللت فاصطادوا» ، والإرشاد في قوله تعالى : «فاستشهدوا» ، والامتنان كقوله : «كروا ما رزقكم الله» ، والإكرام كقوله : «ادخلوها السلام آمنين» والتسخير ، والتعجيز ، إلى غير ذلك من المحامل التي يأتي ذكرها .

(١) أي : لفظي .

(٢) فليس : التعريف مانعاً للدخول غير المعرف فيه .

الثاني : أنه يلزم من ذلك ، أن يكون صيغة (افعل) الواردة من النبي ﷺ نحونا ، أمراً حقيقة لتحقيق ما ذكروه من شروط الأمر فيها ، ويلزم من ذلك أن يكون هو الأمر لنا بها ، ويخرج بذلك عن كونه رسولاً ، لأنه لا معنى للرسول غير المبلغ لكلام المرسل ، لا أن يكون هو الأمر والنافي . كالسيد إذا أمر عبده ، وسواء كانت صيغته مخلوقة له ، كما هو مذهبهم ، والله تعالى كما هو مذهبنا^(١) .

الثالث : أنه قد يرد مثل هذه الصيغة من الأعلى نحو الأدنى ولا يكون أمراً ، بأن يكون ذلك على سبيل التضير والخضوع ، وقد يرد من الأدنى نحو الأعلى إذا كانت على سبيل الاستعلاء لا على سبيل الخضوع والتذلل ولذلك بوصف قائلها بالجهل والحمق بأمره لمن هو أعلى رتبة منه .

ومنهم من قال : الأمر صيغة (افعل) على تجربتها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى التهديد ، وما عداه من الماخمل .

وهو أيضاً فاسد من حيث أنه أخذ الأمر في تعريف الأمر وتعريف الشيء بنفسه محال ، وإن اقتصرها في التحديد على القول بأن صيغة الأمر صيغة (افعل) المجردة عن القرائن لا غير ، وزعموا أن صيغة (افعل) فيما ليس بأمر لا تكون مجردة عن القرائن ، فليس ما ذكروه أولى من قول القائل : التهديد عبارة عن صيغة (افعل) المجردة عن القرائن ، إلا إن يدل عليه دليل من جهة السمع ، وهو غير متحقق .

ومنهم من قال : الأمر صيغة (افعل) بشرط إرادات ثلاثة ، إرادة إحداث الصيغة ، وإرادة الدلالة بها على الأمر ، وإرادة الامتثال ، وإرادة أحاديث الصيغة

(١) الخلاف في ذلك مبني على الخلاف في أفعال العباد الاختيارية هل هي مخلوقة لله أو

للعبد .

احتراز عن النائم إذا وجدت هذه الصيغة منه ، وإرادة الدلالة بها على الأمر احتراز عما إذا أريد بها التهديد أو ما سواه من المحامل ؛ وإرادة الامتثال احتراز عن الرسول الحاكي المبلغ ، فإنه وإن أراد إحداث الصيغة والدلالة بها على الأمر ، فقد لا يريدها الامتثال .

وهو أيضاً فاسد من وجهين :

الأول : أنه أخذ الأمر في حد الأمر ، وتعريف الشيء بنفسه محال ممتنع .

الثاني : هو أن الأمر الذي هو مدلول الصيغة إما أن يكون هو الصيغة ، أو غير الصيغة . فإن كان هو نفس الصيغة ، كان الكلام متهافتاً من حيث أن حاصله يرجع إلى أن الصيغة دالة على الصيغة ، والدال غير المدلول . وإن كان هو غير الصيغة ، فيمتنع أن يكون الأمر هو الصيغة ، وقد قال بأن الأمر وهو الصيغة (افعل) بشرط الدلالة على الأمر ، فإن الشرط غير المشروط . وإذا كان الأمر غير الصيغة فلا بد من تعريفه والكشف عنه ، إذ هو المقصود في هذا المقام .

وما انحمست عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم : الأمر هو إرادة الفعل ، وقد احتاج الأصحاب على إبطاله بأن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر عن ذلك قصد إظهار أمره ، وأمره بين يدي السلطان قصد لإظهار مخالفته لبسط عذرها والخلاص من عقاب السلطان له ، فإنه يعد أمراً ، والعبد مأموراً ؛ ومطيناً بتقدير الامتثال ، وعاصياً بتقدير المخالفة ، مع علمنا بأنه لا يريده من الامتثال لما فيه من ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان له ، والعاقل لا يقصد ذلك . غير أن مثل هذا لازم على أصحابنا إن كان صحيحاً في تفسيرهم الأمر ، بطلب الفعل ، من جهة أن السيد أيضاً أمر في مثل هذه الصورة لعبد ، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده ، لما فيه من تحقيق

عقابه وكذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه ، وعند ذلك فما هو جواب أصحابنا في تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للخصم في تفسيره بالإرادة .

وإن زعم بعض أصحابنا أن الأمر ليس هو الطلب ، بل الإخبار باستحقاق الشواب على الفعل ، فيلزمه أن يكون الأمر لعبدة مما يصح تصديقه وتکذيبه في أمره لعبدة ضرورة كون الأمر خبراً ، وهو ممتنع .

كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام ، إلى أمر وخبر .

والحق في ذلك أن يقال : أجمع المسلمين ، من غير مخالفة من الخصوم ، على أن من علم الله تعالى أنه يموت على كفره أنه مأمور بالإيمان ، وليس الإيمان منه مراداً لله تعالى^(١) ، لأنه لا معنى لكونه مراداً لله تعالى سوى تعلق الإرادة به ، ولا معنى لتعليق الإرادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه ، وما لم يوجد لم تكن الإرادة مخصصة له بحالة حدوثه ، فلا تكون متعلقة به وليقنع بهذا ما هنا عما استقصيناها من الوجوه الكثيرة في علم الكلام .

وأما أصحابنا ، فمنهم من قال : الأمر : عبارة عن الخبر على الشواب على الفعل تارة ، والعقاب على الترك تارة ؛ وهو فاسد لما سبق امتناع من تصديق الأمر وتکذيبه ، ولأنه يلزم منه لزوم الشواب على فعل ما أمر به ، والعقاب على تركه . من جهة الشارع حذراً من الخلف في خبر الصادق ، وليس كذلك بالإجماع . أما الشواب فلنجواز إحباط العمل بالردة ، وأما العقاب فنجواز العفو والشفاعة . ويمكن أن يحترز عن هذا الإشكال بأن يقال : هو الإخبار باستحقاق الشواب والعقاب .

(١) أي : ليس إيمان من علم الله أنه يموت كافراً مراداً لله إرادة كونية ، وإن كان مراد له إرادة شرعية .

غير أنه يبقى عليه الإشكال الأول من غير دافع .

ومنهم من قال وهم الأكثرون ؛ كالقاضي أبي بكر وأمام الحرمين والغزالى وغيرهم ، الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور به ؛ فقولهم : (القول) ؛ كالجنس للأمر وغيره من أقسام الكلام . وقولهم : (المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به) ؛ للفصل بين الأمر وغيره من أقسام الكلام ، لفصل الأمر عن الدعاء والسؤال .

ومنهم من زاد في الحد (بنفسه) ؛ احترازاً عن الصيغة . فإنها لا تقتضي الطاعة بنفسها ، بل بالتوقيف والاصطلاح وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمؤمر والمأمور به . وهما مشتقان من الأمر ، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال .

ومنهم من قال : الأمر : هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيناً ، وهو أيضاً باطل لما فيه من تعريف الأمر بالطاعة المتعلقة بالفعل ، والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف إلا بموافقة الأمر ، وهو دور ممتنع ، كيف وإن فعل الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد : مطيناً ، بدليل قوله العلمه : «إن أطعت الله أطاعوك» ؛ أي : إن فعلت ما أراد فعل ما تريد ، وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة السؤال أمراً ، إذ الأمر لله قبيح شرعاً ، بخلاف السؤال ؛ ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعله مطيناً في العرف العام ، والباري تعالى ليس كذلك .

والأقرب في ذلك إنما هو القول الجاري على قاعدة الأصحاب ، وهو أن يقال : الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء .

فقولنا : (طلب الفعل) ؛ احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام .

وقولنا : (على جهة الاستعلاء) ؛ احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس .

فإن قيل : قولكم : (الأمر هو طلب الفعل) ؛ إن أردتم به الإرادة ، فهو مذهب المعتزلة ، وليس مذهبًا لكم ، وإن أردتم غيره فلا بد من تصويره ، وإلا كان فيه تعريف الأمر بما هو أخفى من الأمر .

قلنا : إجماع العقلاة منعقد على أن الأمر قسم من أقسام الكلام وإنه واقع موجود لا ريب فيه ، وقد بينا امتناع تفسيره بالصيغة والإرادة بما سبق ؛ فما وراء ذلك هو المعنى بالطلب ، والنزاع في تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده ، فأيّل إلى خلاف لفظي .

البحث الثالث : في الصيغة الدالة على الأمر

وقد اختلف القائلون بكلام النفس^(١) ، هل للأمر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في اللغة ، أم لا .

فذهب الشيخ أبو الحسن - رحمه الله - ومن تابعه إلى النفي ، وذهب من عداهم إلى الإثبات .

قال إمام الحرمين والغزالى : والذى نراه أن هذه الترجمة عن الأشعري خطأ ، فإن قول القائل لغيره : «أمرتك ، وأنت مأمور» صيغة خاصة بالأمر من غير منازعة !

وإنما الخلاف في أن صيغة «افعل» هل هي خاصة بالأمر ، أم لكونها

(١) كلام الله النفسي عند الأشعرية صفة قدية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، وهي معنى واحد في ذاته إن عبر عنه با فعل مثلاً كان أمر أو بلا تفعل كان نهياً ... إلخ . قد تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الأول .

متعددة في اللغة بين محاصل كثيرة يأتي ذكرها .

واعلم أنه لا وجه لاستبعاد هذا الخلاف . وقول القائل : «أمرتك وأنت مأمور». لا يرفع هذا الخلاف ، إذ الخلاف إنما هو في صيغة الأمر المضووعة للإنشاء ، وما مثل^(١) هذه الصيغة أمكن أن يقال : إنها إخبارات عن الأمر لا إنشاءات ، وإن كان الظاهر صحة استعمالها للإنشاء ، فإنه لا مانع من استعمالها للإنشاء ، فإنه مانع من استعمال صيغة الخبر للإنشاء ، كما في قوله : طلقت وبعت واشترىت ، ونحوه .

وبيانه : إذا قال لزوجته : «طلقتك» ؛ فإن الطلاق يقع عليه إجماعاً ، ولو كان إخباراً عن الماضي أو الحال ، لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال . ولو كان كذلك ، لم يخل ؛ إما أن يكون قد وجد منه الطلاق ، أو لم يوجد .

فإن كان الأول ، امتنع تعليقه بالشرط في قوله : «إن دخلت الدار» ؛ لأن تعليق وجود ما وجد على وجود ما لم يوجد محال ، وإن كان الثاني ، وجب أن يعد كاذباً ، وإن لا يقع الطلاق عليه ، وهو خلاف الإجماع .

وإن قدر أنه إخبار عن المستقبل مع الإحالة ، فيجب أيضاً أن لا يقع به الطلاق كما لو صرحت بذلك ، وقال لها : ستتصيرين طالفاً في المستقبل ؛ فإنه لا يقع به الطلاق ، مع أنه صريح إخبار عن وقوع الطلاق في المستقبل فما ليس بصريح أولى .

وإذا بطل كونه إخباراً تعين أن يكون إنشاءً ، إذ الإجماع منعقد على امتناع الخلو منهما ، فإذا بطل أحدهما تعين الآخر .

(١) وما مثل - كأن فيه تحريف ، ولعل الصواب : وما كان مثل ... إلخ .

البحث الرابع : في مقتضى صيغة الأمر
وفيه اثنتا عشرة مسألة
* المسألة الأولى :

فيما إذا صيغة الأمر حقيقة فيه إذا وردت مطلقة عربية عن القرائن .

وقد اتفق الأصوليون على إطلاقها بإزاء خمسة عشر اعتباراً^(١) .

الوجوب كقوله : **﴿أقم الصلاة﴾** .

والندب كقوله : **﴿فكتابهم﴾** .

والإرشاد كقوله تعالى : **﴿فاستشهدوا﴾** ؛ وهو قريب من الندب
لاشراكهما في طلب تحصيل المصلحة . غير أن الندب لمصلحة أخرى .
والإرشاد لمصلحة دنيوية .

والإباحة كقوله : **﴿فاصطادوا﴾** .

والتأديب وهو في الندب كقوله : **﴿كل ما يليك﴾** .

والامتنان كقوله : **﴿كروا ما رزقكم الله﴾** . والإكرام كقوله : **﴿ادخلوا سلام﴾** .

والتهديد كقوله : **﴿اعملوا ما شئتم﴾** .

والإنذار كقوله : **﴿فتعوا﴾** وهو في معنى التهديد .

والتسخير كقوله : **﴿كونوا قردة خاسئين﴾** .

والتعجيز كقوله : **﴿كونوا حجارة﴾** .

(١) أوصلها بعضهم إلى ٢٦ معنى ، وأوصلها آخرون إلى بضع وثلاثين ، انظر : «غاية للوصول على لب الأصول» لذكريا الانصاري .

والإهانة كقوله تعالى : «ذق إنك أنت العزيز» .

والتسوية كقوله : «فاصبروا أو لا تصبروا»

والدعاء كقوله : «اغفر لي» .

والتمني كقول الشاعر : «ألا أيها الليل الطويل ألا المجلبي^(١) .

وكمال القدرة كقوله : «كن فيكون» .

وقد اتفقوا على أنها مجاز فيما سوى الطلب ، والتهديد ، والإباحة .

غير أنهم اختلفوا ؛ فمنهم من قال : إنها مشتركة - كاشتراك لفظ القرء - بين الطلب للفعل وبين التهديد المستدعي لترك الفعل ، وبين الإباحة المخيرة بين الفعل والترك .

ومنهم من قال : إنها حقيقة في الطلب . ومجاز فيما سواه . وهذا هو الأصح . وذلك لأننا إذا سمعنا أن أحداً قال لغيره : «افعل كذا» ، وتحجد ذلك عن جميع القرائن . وفرضناه كذلك . فإنه يسبق إلى الأفهام منه طلب الفعل واقتضاؤه من غير توقف على أمر خارج دون التهديد المستدعي لترك الفعل والإباحة المخيرة بين الفعل والترك . ولو كان مشتركاً^(٢) أو ظاهراً في الإباحة . لما كان كذلك . وإذا كان الطلب هو السابق إلى الفهم عند عدم القرائن مطلقاً ، ودل ذلك على كون صيغة «افعل» ظاهرة فيه .

فإن قيل : يحتمل أن يكون ذلك بناء على عرف طارئ على الوضع اللغوي . كما في لفظ : «الغائط» «والدابة» ، وإن سلم دلالة ما ذكرته على

(١) هذا صدر بيت من معلقة أمير القيس المشهورة وعجزه : وما الإصلاح منك بأمثل .

(٢) أي : مشتركاً لفظياً بين طلب الفعل والتهديد .

الظهور في الطلب . غير أنه معارض بما يدل على ظهوره في الإباحة لكونها أقل الدرجات ، فكانت مستيقنة .

قلنا : جواب الأول أن الأصل عدم العرف الطارئ وبقاء الوضع الأصلي بحاله .

وجواب الثاني : لا نسلم أن الإباحة متيقنة . إذ هي مقابلة للطلب والتهديد . لكونها غير مستدعاً للفعل ولا للترك ، والطلب مستدعاً للفعل والتهديد مستدعاً لترك الفعل . فلا تيقن لواحد منهما^(١) .

* المسألة الثانية :

إذا ثبت أن صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقتضاء . فال فعل المطلوب لابد وأن يكون فعله راجحاً على تركه . فإن كان ممتنع الترك . كان واجباً . وإن لم يكن ممتنع الترك فإذا ما أُن يكون ترجيحه لمصلحة أخربوه . فهو المندوب . وإما لمصلحة دنيوية ؛ فهو إرشاد .

وقد اختلف الأصوليون . فمنهم من قال : إنه مشترك بين الكل^(٢) . وهو مذهب الشيعة . ومنهم من قال : إنه لا دلالة له على الواجب والندب بخصوصه . وإنما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما . وهو ترجيح الفعل على الترك^(٣) .

ومنهم من قال : إنه حقيقة في الوجوب . مجاز فيما عداه . وهذا هو مذهب الشافعي عَزَّلَهُ اللَّهُ والفقهاء وجماعة من المتكلمين . كأبي الحسين البصري .

(١) منها - لعله منها ؛ أي : التهديد والإباحة وطلب الفعل .

(٢) أي : مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإرشاد .

(٣) فيكون مشتركاً معنوياً .

وهو قول الجبائي في أحد قوله .

ومنهم من قال : إنه حقيقة في الندب ؛ وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء وهو أيضاً منقول عن الشافعى رحمة الله تعالى .

ومنهم من توقف وهو مذهب الأشعري - رحمة الله - ، ومن تابعه من أصحابه . كالقاضي أبي بكر^(١) والغزالى وغيرهما ، وهو الأصح . وذلك لأن وضعه مشتركاً^(٢) أو حقيقة في البعض ومجازاً في البعض ، إما أن يكون مدركه عقلياً أو نقلياً .

الأول : محال . إذا العقول لا مدخل لها في المنقول لا ضرورة ولا نظراً .

والثاني : فأما أن يكون قطعياً أو ظنياً ، والقطعي غير متحقق فيما نحن فيه . والظني إنما ينفع أن لو كان إثبات مثل هذه المسألة مما يقنع فيه بالظن ، وهو غير مسلم^(٣) ، فلم يبق غير التوقف .

فإن قيل : ما ذكرتكم مبني على أن مدار مثل هذه المسألة على القطع ، وهو غير مسلم ولا في شيء من اللغات ، وإن سلمنا ذلك ، لكن ما المانع أن يكون المدرك لا عقلياً محضاً ، ولا نقلياً محضاً ، بل هو مركب منهما ، كما يأتي تحقيقه :

وإن سلمنا الخصر فيما ذكرتوه ، غير أنه لازم عليكم في القول بالوقف أيضاً ، فإن العقل لا يتضمنه والنقل القطعي غير متحقق فيه ، والظن إنما يكتفى

(١) هو الباقياني .

(٢) أي : مشتركاً لفظياً .

(٣) كثرة الخلاف وتكافؤ الأدلة في نظر كثير من الأصوليين حتى أبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسن الأمدري ، مما يوجب عليهم القول بأن هذه المسألة اجتهادية ظنية .

به أن لو كانت المسألة ظنية ، فما هو جوابكم عنه في القول بالوقف يكون جواباً لخصومكم فيما ذهبا إليه على اختلاف مذاهبهم .

قلنا : أما إنكار القطع في اللغات على الإطلاق يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية لأن مبنها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها ، وذلك كفر صراح ، والقول بأن ما ذكرتموه مبني على أن مدار ما نحن فيه على القطع .

قلنا : نحن في هذه المسألة غير متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون ، فمن رام إثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني أمكن أن يقال له : متى يكتفي بذلك فيما نحن فيه إذا كان شرط إثباته القطع أم لا؟ ولابد عند توجيه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع أو المسلم وكل واحد منها متعدن لما سبق .

قولهم : ما المانع من كونه مركباً من العقل والنقل؟

قلنا : لأن ما ذكرناه من التقسيم في النطلي ، ثابت ها هنا مستقلاً أو غير مستقل ، والقطع لا سبيل إليه ، وإن كان ظنياً فالمركب منه ومن العقل يكون ظنياً ، سواء كان العقلاني ظنياً أو قطعياً .

قولهم : ما ذكرتموه لازم عليكم في الوقف ، قلنا : ليس كذلك ، لأن الواقف غير حاكم ، بل هو ساكت عن الحكم^(١) والساكت عن الحكم ، لا يفتقر إلى دليل ، فلا يكون ما ذكروه لازماً علينا .

(١) إذا كان سكوته عن الحكم لتكافؤ الأدلة في نظره ؛ فكيف يتأنى له القول بأن مسائل الأصول قطعية ؟

شبه القائلين بالوجوب

وقد ذكر أبو الحسين البصري في ذلك ما ينافي ثلاثين شبهة دائرة بين غث وسمين .

وها نحن نلخص حاصلها ، ونأتي على المعتمد من جملتها ؛ مع حذف الزيادات العرية عن الفائدة ، ونشير إلى جهة الانفصال عنها . ثم نذكر بعد ذلك شبه القائلين بالندب ، وطرق تحريرها إن شاء الله تعالى .

أما شبه القائلين بالوجوب فشرعية ، ولغوية ، وعقلية .

أما الشرعية : فمنها ما يرجع إلى الكتاب .

ومنها ما يرجع إلى السنة .

ومنهم ما يرجع إلى الإجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى : «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ» ثم هدد عليه بقوله : «إِنْ تُولُوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حَمَلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ» والتهديد على المخالفه دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : «فَلَيَحْذِرُ الَّذِينَ يَخْالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فَتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» ، ووجه الاستدلال به ما سبق في الآية التي قبلها .

وأيضاً قوله تعالى لإبليس : «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ إِذْ أَمْرَتَكَ» ، أورد ذلك في معرض الذم بالمخالفة . لافي معرض الاستفهام . اتفاقاً ، وهو دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكِعُوا لَا يَرْكَعُونَ» وذمهم على المخالفه ، وهو دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : «**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةً إِذَا قُضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ الْخَيْرَ مِنْ أَمْرِهِمْ**» والراد من قوله : «**قُضِيَ**» ؛ أي : ألزم ، ومن قوله : «**أَمْرًا**» ؛ أي : مأموراً وما لا خيرة فيه من المأمورات لا يكون إلا واجباً .

وأيضاً قوله تعالى : «**أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي**» وقوله : «**لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمْرَهُمْ**» وقوله : «**لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا**» وصف مخالف الأمر بالعصيان وهو اسم ذم . وذلك لا يكون في غير الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : «**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يَؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكِمُوكُمْ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرْجًا مَا قَضَيْتُ**» أي : أمرت ، ولو لا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك .

وأما السنة فقوله ﷺ لبريرة - وقد عتقت تحت عبد وكرهته - : «**الوَرَاجِعَتِيهِ**» ، فقالت : بأمرك يا رسول الله ! فقال : «**لَا ءاِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ**» ، قالت : لا حاجة لي فيه ، فقد عقلت أنه لو كان أمراً لكان واجباً . والنبي ﷺ قررها عليه^(۱) .

وأيضاً قوله ﷺ : «**لَوْلَا أَنْ أَشَقَ عَلَىٰ أَمْتِي لِأَمْرَتَهُمْ بِالسُّوَاقِ** عند كل صلاة» . وهو دليل الوجوب ، وإلا فلم كان الأمر للنذر . فالسواق مندوب .

وأيضاً قوله لأبي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه وهو في الصلاة : «**أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ : اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحِيِّكُمْ**؟» ؛ وبخه على مخالفته أمره ؛ وهو دليل الوجوب .

وأيضاً فإنه لما سأله الأقرع بن حابس : «**أَحْجَنَا هَذَا الْعَامُ أَمْ لِلْأَبْدِ**؟» قال

(۱) حديث بريرة متفق عليه من طريق عائشة .

عليه : «**بَلْ لِلأَبْدِ وَلَوْ قُلْتَ : نَعَمْ ، لَوْجِبْتَ**». وذلك دليل على أن أوامره للوجوب .

وما الإجماع فهو أن الأمة في كل عصر لم تزل راجعة في إيجاب العبادات إلى الأوامر من قوله تعالى : **«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ، وَأَتُوا الزَّكَاةَ»** إلى غير ذلك . من غير توقف . وما كانوا يعدلون إلى غير الوجوب إلا معارض .

وأيضاً . فإن أبا بكر **رضي الله عنه** استدل على وجوب الزكاة على أهل الردة بقوله : **«وَأَتُوا الزَّكَاةَ»** ولم ينكر عليه أحد من الصحابة . فكان ذلك إجماعاً وأما من جهة اللغة فمن وجوه :

الأول : وصف أهل اللغة من خالف الأمر بكونه عاصياً ، ومنه قولهم : **«أَمْرَتُكَ فَعَصَيْتَنِي»** ، وقوله تعالى : **«أَفَعَصَيْتَ أُمْرِي؟»** وقول الشاعر : **«أَمْرَتُكَ أَمْرًا جازِمًا فَعَصَيْتَنِي»**^(١) .

والعصيان اسم ذم ، وذلك في غير الواجب ممتنع . وأيضاً فإن السيد إذا أمر عبده بأمر فخالفه ، حسن الحكم من أهل اللغة بذمه واستحقاقه للعقاب ؛ ولو لا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك .

وحديث : **«لَوْلَا أَشْقَى عَلَى أَمْتَي لِأَمْرِهِمْ بِالسُّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»** رواه الجماعة من طريق أبي هريرة .

وحديث نداء النبي **صلوات الله عليه** أبا سعيد وهو في الصلاة وإنكاره على عدم إجابته وإرشاده إلى فضل فاتحة الكتاب ، رواه البخاري من طريق أبي سعيد بن المعلى وليس بأبي سعيد الخدري :

وحديث فرض الحج ، وسؤال الأقرع بن حابس ، رواه أحمد والنسائي وأصيله في مسلم ، إلا أن الأmedi تصرف في المتن واقتصر على موضع الاستشهاد منه كعادته طليلاً للاختصار .

(١) ذكر الجلال الخلي في شرحه **«لِجَمِيعِ الْجَوَامِعِ»** : أن عمرو بن العاص هو الذي قال لعاوية هذا البيت :

أَمْرَتُكَ أَمْرًا جازِمًا فَعَصَيْتَنِي وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

أما من جهة العقل فمن وجوه :

الأول : أن الإيجاب من المهمات في مخاطبات أهل اللغة ، فلولم يكن الأمر للوجوب خلا عن لفظ يدل عليه ، وهو ممتنع مع دعو الحاجة إليه .

وأيضاً فإنه قد ثبت أن الطلب لا يخرج عن الوجوب والندب ، يمتنع أن يكون حقيقة في الندب ، لا بجهة الاشتراك ولا بجهة التعيين ولا بطريق التخيير ؛ لأن حمل الطلب على الندب معناه : افعل إن شئت ، وهذا الشرط غير مذكور في الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه بوجه من هذه الوجوه . ويلزم من ذلك أن يكون حقيقة في الوجوب .

وأيضاً فإن الأمر مقابل للنهي ، والنهي يقتضي ترك الفعل والامتناع من الفعل جزماً ، فالأمر يجب أن يكون مقتضاً للفعل ومانعاً من الترك جزماً .

وأيضاً فإن الأمر بالشيء نهي عن جميع أصداده ، والنهي عن أصداده مما يمنع من فعلها وذلك غير متصور دون فعل المأمور به ، فكان واجباً .

وأيضاً فإن حمل الأمر على الوجوب أحوط للمكلف ، لأنه إن كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح وأمناً من ضرر تركه ، وإن كان للندب فحمله على الوجوب يكون أيضاً نافعاً غير مضر . ولو حملناه على الندب ، لم نأمن من الضرر بتقدير كونه واجباً لفوات المقصود الراجح .

وأيضاً فإن المندوب داخل في الواجب من غير عكس فحمل الأمر على الوجوب لا يفوت معه المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب فكان حمله على الوجوب أولى .

وأيضاً فإن الأمر موضوع لإفادة معنى ، وهو إيجاد الفعل ، فكان مانعاً من نقشه كالخبر .

وأيضاً فإن الأمر بالفعل يفيد رجحان وجود الفعل على عدمه ، والا كان مرجحاً أو مساوياً . ولو كان موجهاً لما أمر به لما فيه من الإخلال بالصلحة الزائدة في الترك والتزام المفسدة الراجحة في الفعل ؛ وهو قبيح . ولو كان مساوياً لم يكن الأمر به أولى من النهي عنه ، وذلك أيضاً قبيح . وإذا كان راجحاً ؛ فلو جاز تركه ، لزم منه الإخلال بأرجح المقصودين ، وهو قبيح . فلا يرد به الشرع فتعين الامتناع من الترك ، وهو معنى الوجوب .

والجواب من جهة الإجمال والتفصيل .

أما الإجمال ؛ فهو أن جميع ما ذكروه لا خروج له عن الظن ، وإنما يكون مفيداً فيما يطلب فيه الظن فقط ، وهو غير مسلم فيما نحن فيه^(١) .

وقوله ﷺ : «نحن نحكم بالظاهر»^(٢) ؛ فظني ، والكلام في صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه ، فعلى ما تقدم .

وأما من جهة التفصيل ، فإننا نخص كل شبهة بجواب :

أما قوله تعالى : «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ» ؛ فهو أمر ، والخلاف في اقتضائه للوجوب بحاله .

وقوله : «فَإِنْ تُولُوا فَإِنَّا عَلَيْهِ مَا حَمَلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ» ؛ فإذاً أن لا يكون للتهديد بل للإخبار بأن الرسول عليه ما حمل من التبليغ ، وعليكم ما حملتم من القبول ، وليس في ذلك ما يدل على كون الأمر للوجوب ، وإن كان للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر ، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد مخالفته ، بدليل أمر الندب ؛ فإن

(١) انظر : ما تقدم تعليقاً في ص ١٤١ .

(٢) انظر : ما سبق تعليقاً في ص ١٤١ .

المندوب مأمور به على ما سيأتي ، وليس مهدداً على مخالفته . وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه ، دون غيره ، وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ، ووصف مخالفتها بكونه عاصياً . وبه دفع أكثر ما ذكروه من الآيات .

ويخص قوله تعالى : «**فَلَا يُحَذِّرُ الَّذِينَ يَخْالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**» ^(١) بأنه غير عام في كل أمر بصيغته ^(٢) وإن قيل بالتعيم بالنظر إلى معقوله من جهة أنه مناسب رتب التحذير على مخالفته ، فإنما يصح أن لولم يتخلق الحكم عنه في أمر الندب وقد تخلف فلا يكون حجة ^(٣) .

وأيضاً فإن غايتها إنه حذر من مخالفة أمره .

ومخالفة أمره أن لا يعتقد موجبه وأن لا يفعل على ما هو عليه من إيجاب أو ندب ونحن نقول به ، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر للوجوب .

ويخص قوله لإبليس : «**مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرَتَكَ**» ؛ بأنه غير عام في كل أمر .

ويخص قوله تعالى : «**وَمَا كَانَ لَؤْمَنْ وَلَا مُؤْمِنَةٍ . . .**» الآية بأن المراد من قوله : «**أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَ مِنْ أَمْرِهِمْ**» ؛ أي : اعتقاد وجوب المأمور به أو ندبه و فعله على ما هو عليه ؛ إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندباً فندب .

ويخص قوله تعالى : «**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوكُمْ . . .**» الآية ؛ بأنه لا حجة فيها ، وقوله : «**ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرْجاً مَا قَضَيْتَ**» ؛ أي : حكمت به من الوجوب والندب والإباحة والتحريم ونحوه ، وليس فيه ما يدل

(١) الصواب : أنه عام بصيغته لأنه اسم جنس مضاد ، وسيجيء الكلام على ذلك في صيغة العموم .

(٢) قد يقال : أنه تخلف عنه حكم الوجوب لقرينة صارفة عنه فيحمل على الوجوب عند عدمها .

على أن كل ما يقضي به يكون واجباً .

وأما حديث بريمة؛ فلا حجة فيه؛ فإنها إنما سالت عن الأمر طلباً للثواب بطاعته، والثواب والطاعة^(١) قد يكون بفعل المندوب، وليس في ذلك ما يدل على أنها فهمت من الأمر الوجوب؛ فحيث لم يكن أمراً لمصلحة أخرى ولا بجهة الوجوب ولا بجهة الندب، قالت: لا حاجة لي فيه .

فإن قيل: فإجابة شفاعة رسول الله ﷺ مندوب إليها، فإذا لم يكن مأموراً به تعين أن يكون الأمر للوجوب .

قلنا: إذا سلم أن الشفاعة في صورة بريمة غير مأمور بآجالتها؛ فلا نسلم أنها كانت في تلك الصورة مندوبة، ضرورة أن المندوب عندنا لا بد وأن يكون مأموراً به^(٢) .

وأما السواك؛ ففيه ما يدل على أنه أراد بالأمر أمر الوجوب، بدلليل أنه قرن به المشقة، والمشقة لا تكون إلا بفعل الواجب لكونه متحتماً، بخلاف المندوب لكونه في محل الخيرة بين الفعل والترك، ولا يمتنع صرف الأمر إلى الوجوب بقرينة، ودخول حرف (لولا) على مطلق الأمر لا يمنع من هذا التأويل .

وأما خبر أبي سعيد الخدري^(٣)؛ فلا حجة فيه أيضاً، فإن قوله تعالى: «استجيبوا لله ولرسوله إذا دعاكم لما يحببكم» إنما كان محمولاً على وجوب إجابة النداء؛ تعظيماً لله تعالى ولرسوله في إجابة دعائه، ونفيأ للإهانة عنه والتحقير له بالإعراض عن إجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس وإغضائه

(١) «والطاعة» لعله: «بالطاعة» .

(٢) الظاهر أن النفي في الحديث أمر الوجوب بقرينة، كما في الحديث الذي بعده؛ فيتعين الحمل على الندب فيما للقرينة .

(٣) «الخدري» الصواب: «ابن المعلى»؛ كما تقدم تعلقاً .

ذلك إلى الإخلال بمقصود البعثة ، ولا يمتنع صرف الأمر إلى الوجوب بقرينة .

وأما خبر الحج ؛ فلا دلالة فيه ، وقول النبي ﷺ : « ولو قلت : نعم ؛ لوجب » ليس أمراً ليكون للوجوب ؛ بل لأنه يكون بياناً لقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » ؛ فإنه مقتضى للوجوب ، غير أنه متعدد بين التكرار والمرة الواحدة ، فقوله : « لو قلت : نعم ؛ لوجب » ؛ أي : تكرره لأنه يكون بياناً لما أوجبه الله تعالى لا أنه يكون موجباً .

وأما ما ذكره من الإجماع ؛ فإن أريد به أن الأمة كانت ترجع في الوجوب إلى مطلق الأوامر ؛ فهو غير مسلم ، وليس هو أولى من قول القائل : إنهم كانوا يرجعون في التدريب إلى مطلق الأوامر المترتبة بالقرائن ، فلا حجة فيه ..

وأما قصة أبي بكر ؛ فلا حجة في احتجاجه بقوله تعالى : « أقيموا الصلوات وأتوا الزكوة ... » ؛ على أن الأمر بمطلقه للوجوب ؛ وذلك لأنهم لم يكونوا منكرين لأصل الوجوب حتى يستدل على الوجوب بالأية ؛ بل إنما أنكروا التكرار والاستدلال على تكرار ما وجب لا بكونه استدلاً على نفس اقتضاء الأمر بمطلقه للوجوب ^(١) .

وأما قولهم : إن أهل اللغة يصفون من خالف الأمر المطلق بالعصيان ويحكمون عليه باستحقاق الذم والتوبيق ؛ ليس كذلك ؛ فإنه ليس القول بخلافة هذه الأمور للأمر المطلق وملازمته انتفاثتها للأمر المقيد بالقرينة في المندوبات أولى من العكس .

فإن قيل : بل تقييد المندوب بالقرينة أولى من تقييد الواجب بها ؛ فإنها

(١) يظهر لي من كلام الأمدي الاعتراف بإجماعهم على إفاده الصيغة للوجوب ، وإنما خالفوا أبا بكر في استمراره أو تكراره ، وهذا أقوى لإفاده الأمر للوجوب مما لو نازعوه في أصل الوجوب .

بتقدير خفائها تحمل على الوجوب وهو نافع غير مضر ، وبتقدير تقييد الواجب بها يلزم الإضرار بترك الواجب بتقدير خفائها ؛ لفوات المقصود الأعظم منه ؛ فهو معارض بأن الأوامر الواردة في المندوبات أكثر منها في الواجبات ؛ فإنه ما من واجب إلا ويتبعه مندوبيات ، والواجب غير لازم للمندوب ولا يخفى أن المذور في تقييد الأعم بالقرينة لا حتمال خفائها أعظم من محذور ذلك في الأخص .

وأما الشبه العقلية ؛ قولهم : إن الوجوب من المهام .

قلنا : والندب من المهام وليس إخلاء أحد الأمرين من لفظ يدل عليه أولى من الآخر . وإن قيل : بأن المندوب له لفظ يدل عليه ، وهو قول القائل : (ندبت ورغبت) فللوجوب أيضاً لفظ يدل عليه وهو قوله : (أوجبت وألزمت وحتمت) .

قولهم : أنه يمتنع أن يكون الأمر حقيقة في الندب لما ذكروه ؛ فهو مقابل بمثله ، فإن حمل الطلب على الوجوب معناه : افعل وأنت منع من الترك ، وهو غير مذكور في الطلب ؛ فلا يكون حمله على أحدهما أولى من الآخر .

قولهم : إن النهي يقتضي المنع من الفعل فيجب أن يكون الأمر مقتضايا للمنع من الترك .

قلنا : لا نسلم أن مطلق النهي يقتضي المنع من الفعل إلا أن يدل عليه دليل ، كما ذكرناه في الأمر ، وإن صح ذلك في النفي فحاصل ما ذكروه راجع إلى القياس في اللغة ، وهو باطل بما سبق .

قولهم : إن الأمر بالشيء نهي عن جميع أصداده غير مسلم كما يأتي ، وإن سلم ، ولكن إنما يمكن القول بأن النهي عن أصداد المأمور به مما يمنع من فعلها ، أن لو كان الأمر للوجوب ، وإلا فبتقدير أن يكون للندب ؛ فالنفي عن

أضداده يكون نهي تنزيه فلا ينبع من فعلها ، وذلك متوقف على كون الأمر للوجوب ، وهو دور ممتنع .

قولهم : أن حمل الطلب على الوجوب أح祸 للمكلف على ما ذكروه ؛ فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الإضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير فعله والعقاب بتقدير تركه وما فيه من مخالفة النفي الأصلي بما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان بخلاف المندوب ، كيف وإن المكلف إذا نظر وظهر له أن الأمر للندب فقد أمن من الضرر وحصل مقصود الأمر .

قولهم : إن المندوب داخل في الواجب ؛ ليس كذلك على ما سبق تقريره .

قولهم : إن الأمر موضوع لمعنى فكان مانعاً من نقايصه ؛ دعوى محل النزاع والقياس على الخبر من باب القياس في اللغات ؛ وهو باطل بما سبق^(١) ؛ ثم أنه منقوض بالأمر بالمندوب فإنه مأمور به على ما سبق^(٢) .

فإن قيل : لا يلزم من مخالفة الدليل في المندوب المخالفة مطلقاً .

قلنا : يجب أن نعتقد أن ما ذكروه ليس بدليل حتى لا يلزم منه المخالفة في المندوب وما ذكروه من الشبهة الأخيرة فهي منقضية بالمندوب .

وأما شبه القائلين بالكذب ، فمنها نقلية وعقلية :

وأما النقلية فقوله ﷺ : «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا» ؛ فوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا ؛ وهو دليل

(١) أي : في المسألة الرابعة من القسمة الرابعة للمباديء اللغوية / ج ١ .

(٢) أي : في المسألة الأولى من مسائل المندوب / ج ١ .

النبوية .

وأما العقلية : فهو أن المندوب : ما فعله خير من تركه ؛ وهو داخل في الواجب ؛ فكل واجب مندوب وليس كل مندوب واجب ، لأن الواجب ما يلام على تركه ، والمندوب ليس كذلك ؛ فوجب جعل الأمر حقيقة فيه لكونه متيناً .

وجوابهما من جهة الإجمال : مما سبق في جواب كما شبه القائلين بالوجوب ، ومن جهة التفصيل :

عن الأولى : أنه لا يلزم من قوله : «ما استطعتم» تفويض الأمر إلى مشيئتنا ؛ فإنه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال : «ما استطعتم» ، وليس ذلك خاصية للنحو ؛ فإن كل واجب كذلك .

وعن الثانية : ما سبق من امتناع وجود المندوب في الواجب ، ثم لو كان تنزيل لفظ الأمر على المتقين لازماً لكان جعله حقيقة في رفع الخرج عن الفعل أولى لكونه بخلاف المندوب ؛ فإنه متميز بكون الفعل متراجحاً على الترك وهو غير متيقن^(١) .

* المسألة الثالثة :

اختلف الأصوليون في الأمر الغري عن القرائن ، فذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان ، وذهب آخرون إلى أنه للمرة الواحدة ، ومحتمل للتكرار ، ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار أبي الحسين

(١) انظر : المسألة الأولى من مسائل المندوب ، والثالثة من مسائل المباح / ج ١ ، والمسألة الأولى من مسائل الأمر / ج ٢ .

البصري وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف في الزيادة ولم يقض فيها بنفي ولا إثبات ، وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية .

والمحتار أن المرة الواحدة لا بد منها في الامثال ، وهو معلوم قطعاً ، والتكرار محتمل ؛ فإن اقتنى به قرينة أشعرت بإرادة المتكلم التكرار حمل عليه ، وإنما كان الاقتصار على المرة الواحدة كافياً والدليل على ذلك أنه : إذا قال له : «صل أو صم» ؛ فقد أمره بايقاع فعل الصلاة والصوم ، وهو مصدر (افعل) ، والمصدر محتمل للاستغراف والعدد ؛ ولهذا يصح تفسيره به ، فإنه لو قال لزوجته : «أنت طالق ثلاثة» ؛ وقع به لما كان تفسيراً للمصدر وهو الطلاق ، ولو اقتصر على قوله : «أنت طالق» ؛ لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ للثلاث ، فإذا قال : «صل» ؛ فقد أمره بايقاع المصدر وهو الصلاة والمصدر محتمل للعدد ؛ فإن اقتنى به قرينة مشيرة بإرادة العدد حمل عليه ، وإنما المرة الواحدة تكون كافية .

ولهذا فإنه لو أمر عبده أن يتصدق بصدقة أو يشتري خبزاً أو لحماً ، فإنه يكتفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد ، ولو زاد على ذلك ؛ فإنه يستحق اللوم والتوبیخ لعدم القرينة الصارفة إليه ، وإن كان اللفظ محتملاً له ، وإن كان كذلك لأن حال الأمر متعدد بين إرادة العدد وعدم إرادته ، وإنما يجب العدد مع ظهور الإرادة ولا ظهور ؛ إذ الفرض فيما إذا عدمت القرائن المشيرة به ، فقد بطل القول بعدم إشعار اللفظ بالعدد مطلقاً وبطل القول بظهوره فيه بالوقف أيضاً ، والاعتراض هنا يختلف باختلاف مذاهب الخصوم ؛ فمن اعتقاد ظهوره في التكرار اعترض بشبهه .

الأولى منها : أن أوامر الشارع في الصوم والصلاحة محمولة على التكرار ؛ فدل على إشعار الأمر به .

الثانية : إن قوله تعالى : «اقتلو المشركين . . .» يعم كل مشرك ، فقوله : «صم وصل» ينبغي أن يعم جميع الأزمان ؛ لأن نسبة اللفظ إلى الأزمان كتبته إلى الأشخاص .

الثالثة : أن قوله : «صم» كقوله : «لا تضم» ومقتضى النهي الترك أبداً ؛ فوجب أن يكون الأمر مقتضاً للفعل أبداً لاشراكهما في الاقتضاء والطلب .

الرابعة : أن الأمر اقتضى فعل الصوم واقتضى اعتقاد وجوبه والعزم عليه أبداً ؛ فكذلك الموجب الآخر .

الخامسة : أن الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان ؛ فليس حمله على البعض أولى من البعض ؟ فوجب التعميم .

السادسة : أنه لو لم يكن الأمر للتكرار لما صلح الاستثناء منه لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة ولا تطرق النسخ إليه ؛ لأن ذلك يدل على البداء ؛ وهو محال على الله تعالى ، ولا حسن الاستفهام من الأمر : إنك أردت المرة الواحدة أو التكرار ؟ وكان قول الأمر لغيره : «صل مرة واحدة» غير مفيد ، وكان قوله : «صل مراراً» تناقضاً ؛ ولكن إذا لم يفعل المأمور ما أمر به في أول الوقت محتاجاً في فعله ثانياً إلى دليل ؛ وهو ممتنع .

السابعة : أن الحمل على التكرار أحوط للمكلف ؛ لأنه إن كان للتكرار فقد حصل المقصود ولا ضرر ؛ وإن لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضراً .

الثامنة : أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده ؛ والنهي عن أضداده يقتضي استغراق الزمان ؛ وذلك يستلزم استدامة فعل المأمور به .

التاسعة : قوله ﷺ : «إذا أمرتكم بأمر فأنتما منه ما استطعتم» ؛ أي : فأتوا بما أمرتكم به ما استطعتم ؛ وذلك يقتضي وجوب التكرار .

العاشرة : أن عمر بن الخطاب سأله النبي ﷺ لما رأه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوات عام الفتح فقال : أعمداً فعلت هذه يا رسول الله؟ فقال : «نعم» ، ولولا فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى : «إذا قمت إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» ؛ لما كان للسؤال معنى .

الحادية عشرة : أنه إذا قال الرجل لغيره : أحسن عشرة فلان ؛ فإنه يفهم منه التكرار والدوام .

وأما شبه القائلين بامتناع احتمال التكرار :

فأولها : من قال لغيره : «ادخل الدار» يعد ممثلاً بالدخول مرة واحدة ، كما أنه يصير ممثلاً لقوله : «اضرب رجلاً» بضرب رجل واحد ؛ ولذلك فإنه لا يلام بترك التكرار ؛ بل يلام من لامه عليه .

ثانيها : أنه لو قال القائل : «صام زيد» صدق على المرة الواحدة من غير إدامة فليكن مثله في الأمر .

ثالثها : أنه لو حلف أنه ليصلين أو ليصومن ؛ برت يمينه بصلة واحدة وصوم يوم واحد ، وعد آتيا بما التزم به ؛ فكذلك في الالتزام بالأمر .

رابعها : أنه لو قال الرجل لوكيله : «طلق زوجتي» ؛ لم يملك أكثر من تطليقة واحدة .

خامسها : أنه لو كان الأمر والتكرار لكان قوله : «صل مراراً» ؛ غير مفيد ، وكان قوله : «صل مرة واحدة» مقصرياً ، وليس كذلك .

سادسها : أنه لو كان مطلقاً الأمر للتكرار ؛ لكان الأمر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما إما تكليفاً بما لا يطاق ، أو أن يكون الأمر بكل واحدة

مناقضاً للأمر بالأخرى؛ وهو ممتنع .

أو ما شبه به القائلين بالوقف؛ فأولها: أن الأمر بطلقه غير ظاهر في المرة الواحدة ولا في التكرار؛ ولهذا فإنه يحسن أن يستفهم من الأمر عند قوله: «اضرب» ويقال له: «مرة واحدة أو مراراً» ولو كان ظاهراً في أحد الأمرين؛ لما حسن الاستفهام .

ثانيهما: أنه له كان ظاهراً في المرة الواحدة، لكان قول الأمر: «اضرب مرة واحدة، تكراراً، أو مراراً»؛ تناقضاً، وكذلك لو كان ظاهراً في التكرار .

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بالتكرار هو: أن حمل بعض الأوامر وإن كانت متكررة على التكرار لا يدل على استفاداة ذلك من ظاهرها؛ وإنما كان ما حمل من الأوامر على المرة الواحدة كالحج ونحوه مستفاداً من ظاهر الأمر ويلزم من ذلك التناقض أو اعتقاد الظهور في أحد الأمرين دون الآخر من غير أولية وهو محال^(١) .

فإن قيل: اعتقاد الظهور في التكرار أولى؛ لأن ما حمل من الأوامر على التكرار أكثر من المحمول على المرة الواحدة؛ وعند ذلك فلو جعلناه ظاهراً في المرة الواحدة لكان المذور اللازم من مخالفته في الحمل على التكرار أقل من المذور اللازم من جعله ظاهراً في التكرار عند حمله على المرة الواحدة .

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو قلنا: إن الأمر ظاهر في أحد الأمرين، وليس كذلك؛ بل الأمر عندنا إنما يقتضي إيقاع مصدر الفعل والمرة الواحدة من ضروراته، لأن الأمر ظاهر فيها، وكذلك في التكرار^(٢) فحمل الأمر على أحدهما

(١) أولية: بسكون الواو وتشديد الياء، نسبة إلى أولى؛ فحذفت الألف للنسب، وفي المخطوطة: أولوية بقلب الألف واواً وكلاهما صحيحة ويجوز فيها: الأولية .

(٢) معناه: أن الأمر الجرد من القرآن ليس ظاهراً في التكرار أيضاً .

بالقرينة لا يوجب مخالفة الظاهر في الآخر؛ لعدم تحققه فيه.

وعن الثانية: وإن سلمنا أن العموم في قوله تعالى: «اقتلو المشركين ...» وأنه يتناول كل مشرك؛ فليس ذلك إلا لعموم المفهوم ولا يلزم مثله فيما نحن فيه لعدم العموم في قوله: «صم» بالنسبة إلى جميع الأزمان^(١) بل لو قال: «صم في جميع الأزمان» كان نظيرًا لقوله: «اقتلو المشركين ...».

وعن الثالثة: لا نسلم أن النهي المطلق للدّوام، وإنما يقتضيه عند التصريح بالدوام أو ظهور قرينة تدل عليه كما في الأمر، وإن سلمنا اقتضاءه للدّوام؛ لكان ما ذكروه من إلحاد الأمر بالنهي بواسطة الاشتراك بينهما في الاقتضاء فرع صحة القياس في اللغات، وقد أبطنناه، وإن سلمنا صحة ذلك، غير أنا نفرق، وبيانه من وجهين:

الأول: أن من أمر غيره أن يضرب فقد أمره بإيقاع مصدره وهو الضرب، فإذا ضرب مرة واحدة يصح أن يقال: لم يَعْدُ الضرب^(٢).

الثاني: أن حمل الأمر على التكرار مما يفضي إلى تعطيل الحوائج المهمة؛ وامتناع الإتيان بالأمرات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن النهي مطلقاً.

وعن الرابعة: أنها غير متوجهة؛ وذلك لأن دوام اعتقاد الوجوب عند قيام دليل الوجوب ليس مستفاداً من نفس الأمر؛ وإنما هو من أحكام الإيمان؛ فتركه

(١) لأن اللازم من وقوع الحدث مطلق الزمن لا عموم الأزمان، وذلك أن الفعل المثبت في حكم النكرة في الإثبات؛ فلا شمول فيه.

(٢) لأن الفعل في حكم النكرة كما تقدم، فإن وقع في الإثبات فلا عموم، وإن وقع بعد نفي أو شبهه عم.

يكون كفراً والكفر منهي عنه دائمًا؛ ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائمًا في الأوامر المقيدة.

وأما العزم؛ فلا نسلم وجوبه؛ ولهذا فإن من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضره إنباته، ولو كان العزم واجباً في ذلك الوقت لوجب عليه، كما لو ضاق وقت العبادة وهو نائم، وإن سلمنا وجوب العزم لكن لا نسلم وجوبه دائمًا، بل هو تبع الوجوب المأمور به، وإن سلمنا وجوبه دائمًا فلا نسلم كونه مستفاداً من نفس الأمر ليلزمه ما قيل بل إنما هو مستفاد من دليل اقتضى دوامه غير الأمر الوارد بالعبادة، ولهذا، لوجب في الأوامر بالفعل مرة واحدة.

وعن الخامسة: إنها باطلة من جهة أن الأمر غير مشعر بالزمان؛ وإنما الزمان من ضرورات وقوع الفعل المأمور به، ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض الأزمنة دون البعض التعميم كالمكان.

وعن السادسة: وهي قولهم: لو كان «الأمر» للمرة الواحدة لما دخله النسخ ليس كذلك عندنا؛ فإنه لو أمر بالحج في السنة المستقبلة، جاز نسخه عندنا قبل التمكّن من الامتثال على ما يأتي، وإنما ذلك لازم على المعتزلة، وأما دخول الاستثناء؛ فمن أوجب الفعل على الفور يمنع منه، ومن أوجبه على التراخي فلا يمنع من استثناء بعض الأوقات التي المكلف مخير في إيقاع الواجب فيها، وأما حسن الاستفهام؛ فإنما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمل له تأكيداً؛ فإنه محتمل لإرادة التكرار وإرادة المرة الواحدة؛ وبه يخرج الجواب عن قوله: «صل مرة واحدة» وقوله: «صل مراراً»؛ غير متناقض؛ بل غایته دلالة الدليل على إرادة التكرار المحتمل، وإذا لم يفعل ما أمر به في أول الوقت، فمن قال بالتراخي لا يحتاج إلى دليل آخر؛ لأن مقتضى الأمر المطلق عند تخبيئ المأمور

في إيقاع الفعل في أي وقت شاء من ذلك الوقت ، ومن قال بالفور فلا بد من دليل في ثاني الحال .

وعن السابعة : ما سبق في الواجب والمندوب .

وعن الثامنة : لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده ؛ وإن سلم ذلك ، ولكن اقتضاء النهي للأضداد بصفة الدوام فرع كون الأمر مقتضايا على الدوام ؛ وهو محل النزاع .

وأما قوله ﷺ : «إذا أمرتك بأمر...» الحديث ؛ إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأمور به ، وليس كذلك .

وأما حديث عمر رضي الله عنه فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرار الصلاة ؛ بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار ، فسأل النبي ﷺ عن عمدته وسهوه في ذلك لازحة الإشكال بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي ﷺ سهواً أو لا للتكرار إن كان فعله عمداً ؛ كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي ﷺ عن التكرار ، ولو كان للتكرار لما أعرض عنده ، وله الترجيح ^(١) .

وأما الشبهة الأخيرة فإنما عم الأمر فيها بالإكرام وحسن العشرة للأذمان ؛ لأن ذلك إنما يقصد به التعظيم وذلك يستدعي استحقاق المأمور بالإكرام وهو سبب الأمر ؛ فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفاداً من هذه القرينة لا من مطلق الأمر .

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بامتناع احتمال الأمر المطلق للتكرار :

(١) ويمكن أن يقال : إن عمر فهم التكرار من تعليق الأمر بالوضوء على القيام للصلاحة ؛ وبالجملة فإن الآية من موضوع البحث في المسألة الرابعة لا الثالثة .

أن ذلك يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار ، ولا يلزم منه امتناع احتماله .

ولهذا فإنه لو قال : ادخل الدار مراراً بطريق التفسير ؛ فإنه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير .

وعن الثانية : أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح وبه دفع الشبهة الثالثة .

وإذا قال لوكيله : « طلق زوجتي » إنما يملك ما زاد على الطلاقة الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم الاحتمال لغة ؛ ولهذا لو قال : « طلقها ثلاثة » ؛ على التفسير صح .

وعن الخامسة : ما سبق .

وعن السادسة : أنها باطلة ؛ وذلك لأن زيادة المشقة من حمل الأمر على التكرار .

إما أن لا يكون منافياً له أو يكون منافياً ؛ فإن كان الأول فلا اتجاه لما ذكروه ، وإن كان الثاني فغايته تعذر العمل بالأمر في التكرار عند لزوم الخرج ، فيكون ذلك قرينة مانعة من صرف الأمر إليه ولا يلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة .

وجواب شبهة القائلين بالوقف ما سبق في جواب ما تقدم (والله أعلم) .

* المسألة الرابعة :

الأمر المعلق بشرط قوله : « إذا زالت الشمس فصلوا »^(١) أو صفة قوله :

(١) لو مثل بأمثلة من النصوص قوله تعالى : « إذا قتم للصلة فاغسلوا وجوهكم ... » الآية ، قوله : « وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا ... » الآية ؛ لكن أولى .

﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منها مائة جلدة﴾ ؛ هل يقتضى تكراراً
المأمور به بتكرر الشرط والصفة أم لا؟

فمن قال : إن الأمر المطلق يقتضي التكرار فهو ها هنا أولى ، ومن قال : إن
الأمر المطلق لا يقتضي التكرار اختلفوا ها هنا ، فمنهم من أوجبه ، ومنهم من
نفاه .

و قبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع ، فنقول : ما علق
به المأمور من الشرط أو الصفة ، إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر
لوجوب الفعل المأمور به كالزنا ، أو لا يكون كذلك ؟ بل الحكم متوقف عليه من
غير تأثير له فيه ، كالإحسان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا ، فإن كان الأول
فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره نظراً إلى تكرار العلة ووقوع الاتفاق على
التعبد باتباع العلة مهما وجدت ، فالتكرار مستند إلى تكرار العلة لا إلى الأمر ،
وإن كان الثاني ، فهو محل الخلاف والختار أنه لا تكرار .

وقد احتاج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية لا بد من التنبيه عليها
وعلى ما فيها ؛ ثم ذكر بعد ذلك ما هو الختار :

الحججة الأولى : أنهم قالوا : أجمعنا على أن الخبر المعلق بالشرط أو الصفة
لا يقتضي تكرار الخبر عنه كما لو قال : «إن جاء زيد جاء عمرو» فإنه لا يلزم
تكرر مجيء عمرو في تكرر مجيء زيد ؛ فكذلك في الأمر ؛ وهي باطلة فإن
حاصلها يرجع إلى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه^(١) .

الحججة الثانية : أنه لو فال لزوجته : «إذا دخلت الدار فأنت طالق» ؛ فإنه
لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول ، فكذلك في قوله : «إذا زالت الشمس فصلوا

(١) انظر المسألة الثانية من القسمة الرابعة للعباديء اللغوية / ج ١

وهو أيضاً من جنس ما تقدم لما فيه من قياس الأمر على إنشاء الطلاق الذي ليس بأمر .

الحججة الثالثة : أن اللفظ لا دلالة فيه إلا على تعليق شيء بشيء ، وهو أعم من تعليقه عليه في كل صورة ، أو في صورة واحدة ؛ والمشعر بالأعم لا يلزم أن يكون مشعراً بالأخص .

وحاصل هذه الحججة أيضاً يرجع إلى محض الدعوى بأن الأمر المضاف إلى الشرط أو الصفة لا يفهم منه اقتضاء التكرار بتكرار الشرط والصفة وهو عين محل النزاع .

وإنما الواجب أن يقال : إنه مشعر بالأعم ، والأصل عدم إشعاره بالأخص .

والمعتمد في ذلك أن يقال : لو وجب التكرار لم يخل ، إما أن يكون المقتضى له نفس الأمر أو الشرط أو مجموع الأمرين ؛ لا يجوز أن يقال بالأول لما سبق في المسألة المتقدمة ولا بالثاني ؛ لأن الشرط غير مؤثر في المشروط بحيث يلزم من وجوده وجوده ؛ بل إنما تأثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه ، وحيث قيل بخلافة المبردة لوجود الشرط في قوله لزوجته : «إن دخلت الدار فأنت طلاق» إنما كان لضرورة وجود الموجب ؛ وهو قوله : «أنت طلاق» لا ل نفسه دخول الدار ؛ وإلا كان دخول الدار موجباً للطلاق مطلقاً وهو محال ، ولا يجوز أن يقال بالثالث ، لأننا أجمعنا على أنه لو قال لعبدة : «إذا دخلت السوق فاشترى لحماً» إنه لا يقتضي التكرار ؛ وذلك إما أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار أو لا مع تتحققه ، لا جائز أن يقال بالأول ، وإلا فانتفاء التكرار إما لعارض أولاً لعارض ؛ والأول متنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن إعماله ، وهو خلاف الأصل والثاني أيضاً باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض فلم يبق سوى

الثاني وهو المطلوب .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض من وجوه :

الأول : أنه قد وجد في كتاب الله تعالى أوامر متعلقة بشروط وصفات وهي متكررة بتكرارها كقوله تعالى : «إذا قمت إلى الصلاة فاغسلوا ...» الآية .

وقوله تعالى : «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ...» ، «والزانية والزاني ...» الآية ؛ ولو لم يكن ذلك مقتضياً للتكرار لما كان متكرراً .

الثاني : أن العلة يتكرر الحكم بتكرارها إجماعاً ، والشرط أقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة ؛ فكان اقتضاؤه للتكرار أولى .

الثالث : أن نسبة الحكم إلى إعداد الشرط المعلق عليه نسبة واحدة ، ولا اختصاص له بالموجود الأول منها دون ما بعده ، وعند ذلك فإما أن يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانياً وثالثاً انتفاؤه مع وجود الشرط الأول ، أو من وجوده مع الأول الموجود مع الثاني وما بعده ضرورة التسوية ، والأول خلاف الإجماع ، والثاني هو المطلوب .

الرابع : أنه لو لم يكن الأمر مقتضياً لتعليق الحكم بجميع الشروط بل بالأول منها ؛ فيلزم أن يكون فعل العبادة مع الشرط الثاني دون الأول قضاء ، وكانت مفتقرة إلى دليل آخر ؛ وهو ممتنع .

الخامس : أن النهي المعلق بشرط مفيد للتكرار كما إذا قال : «إن دخل زيد الدار فلا تعطه درهماً» والأمر ضد النهي ؛ فكان مشاركاً له في حكمه ضرورة اشتراكهما في الطلب والاقتضاء .

ال السادس : أن تعليق الأمر على الشرط الدائم ، موجب لبدوام المأمور به بدوامه كما لو قال : «إذا وجد شهر رمضان فصمه» فإن الصوم يكون دائماً بدوام الشهر ، وتعليق الأمر على الشرط المتكرر في معناه فكان دائماً .

والجواب عن الأول : إنه إذا ثبت بما ذكرناه أن الأمر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار ، فحيث قضى بالتكرار ، إما أن يكون الشرط والصفة علة للحكم المكرر في نفس الأمر ، كما في الزنا والسرقة ، أو لا يكون علة له ، فإن كان الأول : فالتكرار إنما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم ، ولا كلام فيه .

وإن كان الثاني : فيجب اعتقاد كونه متكرراً للدليل اقتضاه غير الأمر المعلق بالشرط والصفة ، لما ذكرناه من عدم اقتضاءه ؛ كيف وإنه كما قد يتكرر الفعل المأمور به بتكرر الشرط فقد لا يتكرر كالأمر بالحج ؛ فإنه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها .

وعن الثاني : أنه لا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة لكونها موجبة للحكم ؛ تكرره بتكرر الشرط ؛ مع أنه غير موجب للحكم ، كما تقرر .

وعن الثالث : أنه إنما يلزم القائلين بالوجوب على الفور ، وليس كذلك عندما بل الأمر مقتض للامتحان مع استواء التقديم والتأخير فيه ، إذا علم تجدد الشرط ، وغلب على الظن بقاء المأمور ، ويكون الأمر قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط كلها على طريق البديل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض . وأما إن لم يغلب على الظن تجدد الشرط ، ولا بقاء المأمور إلى حالة وجود الشرط الثاني ؛ فقد تعين اختصاص المأمور بالشرط الأول لعدم تحقق ما سواه .

وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الرابع أيضاً .

وعن الخامس : أن حاصله يرجع إلى قياس الأمر على النهي في اللغة ، وهو باطل بما سبق ؛ كيف وأنا لا نسلم أن النهي المضاف إلى الشرط يتكرر بتكرر الشرط ؟ بل ما اقتضاه النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الأول ، سواء تجدد الشرط ثانياً ، أو لم يتجدد .

وعن السادس : أن الشرط المستشهد به وإن كان له دوام في زمان معين والحكم موجود معه فهو واحد ، والشروط به غير متكرر بتكرره ، وعند ذلك فلا يلزم من لزوم وجود المشروع عند تحقق شرطه من غير تكرر ، لزوم التكرر بتكرر الشرط في محل النزاع .

* المسألة الخامسة :

اختلقو في الأمر المطلق : هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به ؟
فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الأمر على التكرار ؛ إلى وجوب التعجيل ، وذهب الشافعية والقاضي أبو بكر وجماعة من الأشاعرة والجباري وابنه وأبو الحسين البصري إلى التراخي ، وجواز التأخير عن أول وقت الإمكان .

وأما الواقفية فقد توقفوا ، لكن منهم من قال : التوقف إنما هو في المؤخر هل هو ممثل أو لا ؟ وأما المبادر فإنه ممثل قطعاً ، لكن هل يأثم بالتأخير ؟ اختلقو فيه فمنهم من قال بالتأثيم ، وهو اختيار إمام الحرمين ، ومنهم لم يؤثمه .
ومنهم من توقف في المبادر أيضاً ، وخالف في ذلك إجماع السلف .
والختار أنه مهما فعل ، كان مقدماً أو مؤخراً كان ممثلاً للأمر ولا إثم عليه بالتأخير .

والدليل على ذلك أن الأمر حقيقة في طلب الفعل لا غير ، فمهما أتى بالفعل في أي زمان كان ، مقدماً أو مؤخراً ، كان آتياً بدلول الأمر ، فيكون ممثلاً للأمر ولا إثم عليه بالتأخير ؛ لكونه آتياً بما أمر به على الوجه الذي أمر به .

وببيان ذلك أن مدلول الأمر طلب الفعل لا غير ، وجهان :

الأول : أنه دليل على طلب الفعل بالإجماع ، والأصل عدم دلالته على أمر خارج والزمان وإن كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به ؛ فلا يلزم أن يكون داخلاً في مدلول الأمر ؛ فإن اللازم من الشيء أعم من الداخل في معناه ولا أن يكون متعيناً كما لا تتعين الآلة في الضرب ، ولا الشخص المضروب ، وإن كان ذلك من ضرورات امتداد الأمر بالضرب .

الوجه الثاني : أنه يجوز ورود الأمر بالفعل على الفور وعلى التراخي ، ويصح مع ذلك أن يقال بوجود الأمر في الصورتين ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل ، لأن الأصل عدم ما سواه ، فيجب أن يكون هو مدلول الأمر في الصورتين دون ما به الاقتران من الزمان وغيره نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

فإن قيل : ما ذكرتموه في بيان امتناع خروج الوقت^(١) عن الدخول في مقتضى الأمر معارض بما يدل على نقضه ، وبيانه من وجوه خمسة :

الأول : أنه لو قال السيد لعبدة : «اسقني ماء» ؛ فإنه يفهم منه تعجิل السقي حتى أنه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التأخير ؛ ولو لا أنه من مقتضيات الأمر لما كان كذلك ، إذ الأصل عدم القرينة .

(١) في بيان امتناع خروج الوقت فيه تحريف ، والصواب : في بيان خروج الوقت فإن الأدلة السابقة دلت على خروجه لا على امتناع خروجه .

الثاني : هو أن مدلول الأمر وهو الفعل المأمور به لا يقع إلا في وقت وزمان ، فوجب أن يكون الأمر مقتضياً للفعل في أقرب زمان كالمكان ، وكما لو قال لزوجته : «أنت طالق» ولعبدة : «أنت حر» ، فإن مدلول لفظه يقع على الفور في أقرب زمان .

الثالث : أن الأمر مشارك للنهي في مطلق الطلب ، والنهي مقتضى للامتناع على الفور ، فوجب أن يكون الأمر كذلك .

الرابع : أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أصاداته ، والنهي عن أصاداد المأمور به مقتضى للانتهاء عنها على الفور ، وذلك متوقف على فعل المأمور به على الفور ، فكان الأمر مقتضياً به على الفور .

الخامس : أنه تعالى عاتب إبليس ووبخه على مخالفته الأمر بالسجود لأدم في الحال بقوله : «ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك» ، ولو لم يكن الأمر بالسجود مقتضياً له في الحال لما حسن توبيقه عليه ولكن ذلك عذراً لإبليس في تأخيره .

سلمنا عدم دلالة الأمر على وجوب الفعل على الفور لفظاً لكن لم قلتم أنه لا يكون مستلزمأً له بواسطة دلالته على أصل الوجوب ، وبيان ذلك من وجوه أربعة :

الأول : أن الأمر إذا دل على وجوب الفعل فقد أجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور مع أن ذلك لم يكن مقتضياً للأمر ؛ بل هو من لوازم مقتضاه فكان مقتضاها على الفور أولى لاصالته .

الثاني : أن إجماع السلف منعقد على أن المبادر يخرج عن عهدة الأمر ولا إجماع في المؤخر ؟ فكان القول بالتعجيل أحوط وأولى .

الثالث : أن الفعل واجب بالاتفاق ولو جاز تأخيره .

أما أن يجوز إلى غاية معينة أو لا إلى غاية .

فإن جاز تأخيره إلى غاية معينة ، فـإما أن تكون معلومة للمأمور أو لا تكون معلومة له ، فإن كانت معلومة له ؛ فـإما أن تكون مذكورة بأن يقال له : «إلى عشرة أيام» مثلاً أو موصوفة ؛ الأول خلاف الفرض إذ الفرض فيما إذا كان أمراً مطلقاً غير مقيد بوقت في الذكر ، وإن كان الثاني فالوقت لموصوف لا يخرج بالإجماع عن الوقت الذي انتهى إليه غالب على ظنه أنه لو أخر المأمور به عنه لفافات ؛ وذلك لا يكون إلا بإمارة تدل عليه ؛ وهي بالإجماع غير خارجة عن الغرض المرجو وعلو السن ، وكل واحد من الأمرين مضطرب مختلف ؛ فإنه قد يموت قبل ذلك ، أو يعيش بعده فلا يعتمد عليه ، وإن كانت الغاية غير معلومة له مع أنه لا يجوز له التأخير عنها كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق وهو ممتنع ؛ هذا كله فيما إذا جاز التأخير إلى الغاية .

وان كان التأخير لا إلى غاية ؛ فـإما أن يجوز ذلك ببدل أو لا ببدل ، فإن كان ببدل ؛ فـذلك البديل إما أن يكون واجباً أو غير واجب ، لا يجوز أن لا يكون واجباً ، وأما لما كان بدلاً عن الواجب بالإجماع ، وإن كان واجب فهو ممتنع لوجوده أربعة :

الأول : إنه لو كان واجباً لوجب إنباه المأمور حالة ورود الأمر نحوه على من حضر حذرًا من فوات الواجب الذي هو البديل ، كما لو ضاق عليه الوقت وكان نائماً .

الثاني : هو أن الأمر لا تعرض فيه لوجوب البديل ، والأصل عدم دليل آخر ؛ ويمتنع القول بوجوب ما لا دليل عليه .

الثالث : إن البدل لو كان واجباً ، لكان قائماً مقام المبدل وممحصلاً لمقصوده ؛ وإنما لما كان بدلاً ؛ لما فيه من فوات مقصود الأصل ؛ ويلزم من ذلك سقوط المأمور به بالكلية بتقدير الإتيان بالبدل ضرورة حصول مقصوده ؛ وهو محال .

الرابع : إنه لو كان البدل واجباً لم يحل إما أن يجوز تأخيره عن الوقت الثاني من ورود الأمر أو لا يجوز ؛ فإن كان الأول فالكلام فيه كالكلام في أصل المأمور به وهو تسلسل متعن .

وإن كان الثاني فهو أيضاً متعن ؛ لأن البدل لا يزيد على نفس المبدل ، ووقت المبدل غير معين فكذلك البدل ؛ وإن جاز التأخير أبداً لا ببدل ؛ ففيه إخراج الواجب عن حقيقته ، وهو محال .

الرابع من الوجه الأول : أن امثثال المأمور به من الخيرات وهو سبب الشواب فوجب تعجิله لقوله تعالى : «فاستبقوا الخيرات ...» ، وقوله تعالى : «وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض ...» ؛ أمر بالسرعة والمسابقة وهي التعجيل ، والأمر للوجوب .

والجواب عن الوجه الأول : أنه إنما فهم التعجيل من أمر السيد بسقي الماء من الظن الحصول بحاجة السيد إليه في الحال ؛ إذ الظاهر أنه لا يطلب سقي الماء من غير حاجة إليه ؛ حتى أنه لو لم يعلم أو يظن أن حاجته إليه داعية في الحال ؛ لما فهم من أمره التعجيل ، ولا حسن ذم العبد بالتأخير .

فإن قيل : أهل العرف إنما يذمون العبد بمخالفة مطلق الأمر ويقولون في معرض الذم : «خالف أمر سيدك» ؛ وذلك يدل على أن مطلق الأمر هو المقتضي للتعجيل دون غيره .

قلنا : إنما نسلم صحة ذلك في الأمر المقيد بالقرينة دون المطلق ؛ والأمر فيما نحن فيه مقيد ؛ ثم هو معارض عند مطلق الأمر بصحبة عذر العبد بقوله : «إنما أخرت لعدم علمي وظني بدعوى حاجته إليه في الحال» وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

وعن الثاني من وجهين :

الأول : لا نسلم تعين أقرب الأماكن ، ولا نسلم أن قوله : «أنت طالق» ، و«أنت حر» يفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه له لغة ؛ بل ذلك لسبب جعل الشرع له علامة على ذلك الحكم الحالي ، ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر موضوعاً للفور .

الثاني : إن حاصله يرجع إلى القياس في اللغة ؛ وهو متنع كما سبق .

وعن الثالث والرابع : ما سبق في المسألة المتقدمة .

وعن الخامس : أن توبيقه لإبليس إنما كان ذلك لإبائه واستكباره ؛ وهو يدل عليه قوله تعالى : «إلا إبليس أبى واستكبر» ، ولتخيره على آدم بقوله : «أنا خير منه خلقتني من نار ، وخلقته من طين» ، ولا يمكن إضافة التوبيق إلى مطلق الأمر من هو حيث هو أمر ؛ لأنه منقسم إلى أمر إيجاب واستحباب ، كما سبق تقريره ، ولا توبيق على مخالفة أمر الاستحباب إجماعاً ، ولو كان التوبيق على مطلق الأمر ؛ لكن أمر الاستحباب موجهاً على مخالفته ، فلم يبقَ إلا أن يكون التوبيق على أمر الإيجاب ، وهو منقسم إلى أمر إيجاب على الفور ، وأمر إيجاب على التراخي ، كما إذا قال : «أوجب عليك متراخيًا» ، ولا يلزم منه أن يكون مطلق الأمر للإيجاب حالاً .

وإن سلمنا أنه وبخه على مخالفة الأمر في الحال ؛ ولكن لا نسلم أن

الأمر بالسجود كان مطلقاً؛ بل هو مقترب بقرينة لفظية موجبة لحمله على الفور وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سُوِّيَتِهِ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِيٍّ، فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِين﴾ ، رتب السجود على هذه الأوصاف بفاء التعقيب ، وهي مقتضية للسجود عقبها على الفور من غير مهلة .

قولهم : لمَ قلتم بأنه لا يكون مستلزمأً للغور بواسطة دلالته على وجوب الفعل؟

قلنا : الأصل عدم ذلك .

قولهم : إنه يجب تعجيل اعتقاد وجوب الفعل .

قلنا : ولم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل^(١) .

قولهم : إنه من لوازم وجوب الفعل .

قلنا : من لوازم وجوب تقديم الفعل ، أو من لوازم وجوب الفعل .

الأول : منع ، والثاني : مسلم ؛ ولكن لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل ؛ بدليل ما لو أوجب الفعل مصرياً بتأخيره ؛ فإنه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه وإن لم يكن وجوب الفعل الفعل على الغور .

قولهم : القول بالتعجيل أحوط للمكلف ، قلنا : الاحتياط إنما هو باتباع المكلف ما أوجبه ظنه فإن ظن الغور وجب عليه اتباعه ، وإن ظن التراخي وجب عليه اتباعه ، ولا فبتقدير أن يكون قد غالب على ظنه التراخي ؛ فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه يكون حراماً وارتكاب المحرم يكون إصراراً ؛ فلا يكون احتياطاً .

(١) تعجيل وجوب الفعل فيه تحريف ، والصواب : وجوب تعجيل الفعل .

قولهم : لو جاز التأخير ، إما أن يكون إلى غاية ، أو لا إلى غاية إلى آخره .

فهو منقوض بما لو صرخ الأمر بجواز التأخير ؛ فإن كل ما ذكروه من الأقسام متحقق فيه مع جواز تأخيره .

وما ذكروه من الآيتين الأخريتين فهي غير دالة على وجوب تغيير الفعل المأمور به ؛ فإنهما بمنطقهما يدلان على المسارعة إلى الحirات والمغفرة ؛ والمراد به إنما المسارعة إلى سبب ذلك ودلالتهما على السبب إنما هي بجهة الاقتضاء ، والاقتضاء لا عموم له ، على ما يأتي تقريره ؛ فلا دلالة لهما على المسارعة إلى كل سبب للخيرات والمغفرة ، فيختصن ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الأفعال المأمور بها ؛ ولا يعم كل فعل مأمور به^(١) .

* المسألة السادسة^(٢) :

الأمر بالشيء على التعين^(٣) هل هو نهي عن أصداده ؟
اختلقو فيه .

وتفصيل المذاهب : أما أصحابنا فالأمر عندهم هو الطلب القائم بالنفس .

وقد اختلقو ؛ فمنهم من قال : الأمر بالشيء بعينه نهي عن أصداده ، وإن طلب الفعل بعينه هو طلب ترك أصداده ، وهو قول القاضي أبي بكر في أول

(١) وأيضاً الأمر في الآيتين دال على الفور بمادته لا بصيغته ، فالاستدلال بهما استدلال في غير محل النزاع ، وأيضاً الاستدلال بهما على إفادة الأمر في غيرهما من النصوص الفورية استدلال على المطلوب بدليل خارج ؛ والنزاع إنما هو في الأمر المجرد من القرائين .

(٢) انظر : (ص ١٥٩ - ١١٨ من ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

(٣) يعني أن يكون المأمور به شيئاً معيناً كصيام رمضان ، فإن كان بهما كخصال الكفارة ؛ فلا يكون الأمر بأحدهما نهياً عن خذه منها ، فالامر بإطعام عشرة مساكين ليس لها نهياً عن الخصلتين الآخرين ولا عن إداحتها .

أقواله .

ومنهم من قال : هو نهي عن أصداده ، بمعنى أن يستلزم النهي عن الأضداد لا أن الأمر هو عين النهي ، وهو ما اختاره القاضي في آخر أقواله^(١) .

ومنهم من منع ذلك مطلقاً^(٢) وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالى .

وأما المعتزلة : فالأمر عندهم نفس صيغة «افعل» وقد اتفقوا على أن عين صيغة «افعل» لا تكون نهياً ؛ لأن صيغة النهي «لا تفعل» وليس إدراهما عين الأخرى .

وإنما اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل يكون نهياً عن أصداده من جهة المعنى ؟

فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة إلى منعه ، ومن المعتزلة من صار إليه كالعارضي^(٣) وأبي الحسن البصري وغيرهما من المعتبرين منهم .

ومعنى كونه نهياً عن الأضداد من جهة المعنى عندهم ؛ أن صيغة الأمر تقتضي إيجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه .

ومنهم من فصل بين أمر الإيجاب والندب ، وحكم بأن أمر الإيجاب يكون نهياً عن أصداده ومقبحاً لها ؛ لكونها مانعة من فعل الواجب ، بخلاف المندوب ؛ ولهذا فإن أضداد المندوب من الأفعال المباحة غير منهي عنها ، لا نهي

(١) أبو بكر - هو الباقلاني - و قوله ذلك مبني على أن كلام الله حقيقة هو كلام نفسي واحد بعينه وأنه يتبع باعتبار متعلقاته ، وقد تقدم ما فيه تعليقاً في الجزء الأول .

(٢) أي : ليس عينه ولا مستلزمأ له ، انظر : مسألة التكليف بما لا يطاق والتعليق عليها في الجزء الأول .

(٣) كالعارضي : كان فيه تحريراً ، ولعل الأصل كالقاضي وهو عبد الجبار بن أحمد الهمданى ، وهذا الرأى منسوب إليه مع أبي الحسين البصري في «جمع الجواامع» فانظره .

تحريم ولا نهي تزية .

والختار إنما هو التفصيل ، وهو إما أن نقول بجواز التكليف بما لا يطاق ، أو لا نقول به .

فإن قلنا بجوازه على ما هو مذهب الشيخ أبي الحسن - رحمة الله عليه - كما سبق تقريره ؛ فالأمر بالفعل لا يكون بعينه نهياً عن أصداده ولا مستلزمأً للنهي عنها ؛ بل جاز أن نؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، فضلاً عن كونه لا يكون منهاً عنه ^(١) .

وإن منعنا ذلك ؛ فالختار أن الأمر بالشيء يكون مستلزمأً للنهي عن أصداده لا أن يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد ^(٢) ؛ وسواء كان الأمر أمر إيجاب أو ندب .

أما أنه مستلزم للنهي عن الأصداد ؛ فلأن فعل المأمور به لا يتصور إلا بترك أصداده وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه ؛ فهو واجب الترك إن كان الأمر لايحاب ، ومندوب إلى تركه إن كان الأمر للندب ؛ على ما سبق تقريره .

وهو معنى كونه منهاً عنه ؛ غير أن النهي عن أصداد الواجب يكون نهي تحريم ، وعن أصداد المندوب نهي كراهة وتنزية .

وأما أنه لا يكون عين الأمر هو عين النهي .

فإذا قلنا أن الأمر هو صيغة «افعل» فظاهر على ما سبق ^(٣) .

(١) انظر المسألة الأولى من مسائل الأصل الثالث في الحكم فيه وما عليها من التعليق .

(٢) لم يزد الأمدي في اختياره التفصيل على أن بناء على الترديد بين جواز التكليف بما لا يطاق ومنعه ، ولم يختار هنا واحداً من طرفي الترديد ؛ وبذلك لا يكون قد اختار لنفسه قولآً معيناً في المسألة .

(٣) أي : من إن صيغة الأمر (افعل) وصيغة النهي (لا تفعل) وليس إحداهما عين الأخرى .

وأما على قولنا أن الأمر هو الطلب القائم بالنفس ؛ فلأننا إذا فرضنا الكلام في الطلب النفسي القديم ؛ فهو وإن اتهد على أصلنا^(١) فإما يكون أمراً بسبب تعلقه بإيجاد الفعل ، وهو من هذه الجهة لا يكون نهياً ، بسبب تعلقه بترك الفعل ، وهمما بسبب التغير في التعلق والمتعلق ؛ متغيران ، وإن فرضنا الكلام في الطلب القائم بالخلق فهو وإن تعدد ، فالأمر منه أيضاً إما هو الطلب المتعلق بتركه ؛ وهما غيران .

فإن قيل : لو كان الأمر بالفعل مستلزمأ للنهي عن أصاداته لكان الأمر بالعبادة مستلزمأ للنهي عن جميع المباحث المضادة لها ، ويلزم من ذلك أن تكون حراماً إن كان النهي نهي تحريم ، أو مكرورةه إن كان النهي نهي تنزية .

وخرج المباح عن كونه مباحاً ؛ كما ذهب إليه الكعبي^(٢) من المعتزلة ، بل ويلزم منه أن يكون ما عدا العبادة المأمور بها من العبادات المضادة لها منها عنها ومحرمة أو مكرورة ، وهو محال .

كيف وإن الأمر بالفعل قد يكون غافلاً عن أصاداته ، والغافل عن الشيء لا يكون ناهياً عنه ؛ لأن النهي عن الشيء يستدعي العلم به والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال .

سلمنا أنه مستلزم للنهي عن أصاداته ، لكن يمتنع أن يكون النهي عن الأصداد غير الأمر ، بل يجب أن يكون هو بعينه ، كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قوله .

(١) أي : الاشعرية وقد تقدم ما فيه تعليقاً في الجزء الأول ، وإن الكلام اسم لمجموع اللفظ والمعنى وقد يراد به أحدهما بدليل .

(٢) تقدمت ترجمته تعليقاً في الجزء الأول .

ومأخذة : أنه إذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الأمر بالفعل النهي عن
أصاده فذلك النهي إن كان هو غير الأمر .

فإما أن يكون ضدًا له ؛ أو مثلاً^(١) أو خلافاً .

لا جائز أن يقال بالمضادة ، وإنما اجتمعا ، وقد اجتمعا .

ولا جائز أن يكون مثلاً لأن المتماثلات أصادات على ما عرف في
الكلاميات .

ولا جائز أن يكون خلافاً ، ولا يجوز وجود أحدهما دون الآخر ، كما في
العلم والإرادة ونحوهما ، ونجاز أن يوجد أحدهما مع ضد الآخر ، كما يوجد
العلم بالشيء مع الكراهة المضادة لإرادته ، ويلزم من ذلك ، إنه إذا أمر بالحركة
المضادة للسكون إذا كان النهي عن السكون مخالفًا للأمر بالحركة أن يجتمع
الأمر بالحركة والأمر بالسكون المضاد المنهي عنه وفيه الأمر بالضدين معاً ، وهو
متعذر على ما وقع به الفرض . وإذا طلب المغايرة تعين الاتحاد ؛ وعلى هذا فالحركة
عين ترك السكون وشغل الجواهر بحيز هو عين تفريغه لغيره^(٢) ، وعين القرب من
المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب ؛ فطلب أحدهما بعينه طلب
الآخر لاتحاد المطلوب .

والجواب عن السؤال الأول : إننا لا نمنع من كون المباحثات بل الواجبات

(١) الصدآن هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف فلا يجتمعان وقد يرتفعان مثل
السود والبياض ، والمثلان مثل : سواد وسواد ، وهما متضادان إن نظر إلى إشخاصهما في النوع وغير
متضادين إن نظر إلى نوع إشخاصهما ، وإن اتحد المثل ازداد النوع قوة بتنوع الأشخاص ، انظر : مبحث
تعدد الأحكام من نوع واحد في محل واحد لتعدد العلل في ص ١٧١ / ج ٢٠ من «مجموع الفتاوى» لابن
تيمية ، وانظر : ص ٤٦ ، وما بعده من «مسودة آل تيمية» .

(٢) فيه تحريف ، والصواب : وشغل الحيز بجواهر هو عين تفريغه من غيره .

المضادة المأمور بهما منهاً عنها من جهة كونها مانعة من فعل المأمور به ، لا في ذاتها كما نقول في فعل الصلاة في الدار المغصوبة ، فإنه في ذاته غير منها عنده ، وإن كان منهاً عنه من جهة ما يتعلّق به من شغل ملك الغير ، كما سبق ذكره .

والالتفات إلى ما يهول به من خروج المباحثات عن كونها مباحة ؟ فإن ذلك إنما يلزم أن لو قيل بكونها منهاً عنها في ذاتها .

وأما إذا قيل بكونها منهاً مانعة من فعل المأمور به فلا .

قولهم : إنه قد يأمر بالفعل من هو غافل عن أضداده .

قلنا : لا نسلم أن الأمر بالشيء عند كونه أمراً به يتصرّف أن يكون غافلاً عن طلب ترك ما يمنع من فعل المأمور به من جهة الجملة ، وإن كان غافلاً عن تفصيله ، ونحن إنما نريد بقولنا : إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الأضداد من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

قولهم : إنه يمتنع أن يكون النهي عن الأضداد غير الأمر .

قلنا : دليله ما سبق ^(١) .

وما ذكره القاضي أبو بكر من الدليل ، فالختار منه إنما هو قسم التخالف .

ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر لجواز أن يكونا من قبيل المخلفات المتلازمة ، كما في المتضاريفات ^(٢) وكل متلازمين من الطرفين ، وبه

(١) أي : من الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك .

(٢) المختلفان : كل معنيين بينهما تبادل باعتبار ذاتهما إلا أنه يمكن الجمع بينهما في محل واحد كالحمرة والمزاوة فهما متبادران في ذاتهما ويمكن اجتماعهما في حب الرمان مثلاً ، وقد يتلازمان كما في المتضاريف ، والمتضاريفان : كل نسبتين توقف كل منهما على الأخرى كالآبة والبنية ، فوصف الآبة =

يُمْتَنِع^(١) الجمع بين وجود أحدهما وضد الآخر ، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض اختلافات جوازه فيباقي ؛ وإذا بطل ما ذكره من دليل الالحاد بطل ما هو مبني عليه .

* المسألة السابعة :

مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة ، أن الإتيان بالمؤمر به يدل على الإجزاء خلافاً للقاضي عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه فإنه قال : لا يدل على الإجزاء .

و قبل الخوض في الحجاج لا بد من تحقيق معنى الإجزاء ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محض واحد ، فنقول : كون الفعل مجزئاً ، قد يطلق بمعنى أنه امثلل به الأمر عندنا إذا أتى به على الوجه الذي أمر به ، وقد يطلق بمعنى أنه مُسقط للقضاء .

وإذا علم معنى كون الفعل مجزئاً فقد اتفق الكل على أن الإتيان بالمؤمر به على الوجه الذي أمر به ، يكون مجزئاً ، بمعنى كونه امثلاً للأوامر ، وذلك ما لا خلاف فيه ، وإنما خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزئاً بالاعتبار الآخر ؛ وهو أنه لا يسقط القضاء ، ولا يمْتَنِع مع فعله من الأمر بالقضاء ، وهو مصريح به في «عمده» .

وعلى هذا ؛ فكل من استدل من أصحابنا كإمام الحرمين وغيره من القائلين بالإجزاء على كون الفعل امثلاً وخروجاً من عهدة الأمر الأول ، فقد

= لا يعقل إلا بتعقل وصف البنية وكذا العكس ؛ وإن كانت ذات الأب متقدمة في الوجود على ذات الابن من غير نظر إلى ما قام بكل من صفتة .

(١) وبه يُمْتَنِع ؛ أي : بتقدير التلازم بين المختلفين يُمْتَنِع ... إلخ .

استدل على محل الوفاق ، وحاد عن موضع النزاع ، لكن قد أورد أبو الحسين البصري إشكالاً على تفسير إجزاء الفعل بكونه مسقطاً للقضاء ، وقال : لو أمر بالصلوة مع الطهارة فأتى بها من غير طهارة ومات عقيب الصلاة ؛ فإنه لا يكون فعله مجزئاً ، وإن كان القضاء ساقطاً^(١) ، وربما زاد عليه بعض الأصحاب ، وقال : يمتنع تفسير الإجزاء بسقوط القضاء لأن نعلم وجوب القضاء بكون الفعل الأول لم يكن مجزئاً ؛ والعلة لا بد وأن تكون مغایرة للمعلول .

والوجه في إبطالهما^(٢) أن يقال : أما الأول : فلأن الإجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقاً ليلزم ما قيل ، بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور في حقه وجوب القضاء ، وذلك غير متصور في حق الميت^(٣) .

وأما الثاني : فلأن علة صحة^(٤) وجوب القضاء إنما هو استدراك ما فات من مصلحة أصل العبادة ، أو صفتها ، أو مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ، ولم يجب لمانع لا ما قيل^(٥) .

وإذا تنقح محل النزاع فنعود إلى المقصود ؛ فنقول : الفعل المأمور به لا يخلو ، إما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أمر به من غير خلل ولا نقص في صفتة وشرطه ، أو أتى به على نوع من الخلل .

(١) يعني : أنه فسر الإجزاء بما هو أعم منه فإن سقوط القضاء قد يوجد مع الإجزاء ونقضه .

(٢) في إبطالهما ؛ أي : الإشكال الأول وما زاده بعض الأصحاب عليه .

(٣) هذا حواب بتحرير المراد بسقوط القضاء .

(٤) المراد بالصحة : الإمكان المقابل للامتناع لا ما يقابل البطلان بدليل قوله سابقاً عن عبد الجبار : ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء ، قوله بعد : وإن كان لا ينكر إمكان ورود الأمر خارج الوقت ، وكذا ما يذكره في الشبهة الثانية من شبه الخصم .

(٥) أي : من أن علة وجوب القضاء أن الفعل الأول لم يكن مجزئاً .

والقسم الثاني : «أنه» لا نزاع في كونه غير مجزيء ولا مسقط للقضاء ، وإنما النزاع في القسم الأول ؛ وليس النزاع فيه أيضاً من جهة أنه يمتنع ورود أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولاً ، وإنما النزاع في ورود الأمر بالفعل متضفأً بصفة القضاء ، والحق نفيه ؛ لأن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء ، أو مصلحة صفتة ؛ أو شرطه . وإذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام ، ومن غير نقص أو خلل ، فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل ، تحصيل للحاصل ، وهو محال ، ومن ينفي القضاء إنما ينفيه بهذا التفسير ، وهذا مما يتذرع مع تحقيقه المعاذنة فيه ، وإن كان لا ينكر إمكان ورود الأمر خارج الوقت ، بمثل ما فعل أولاً غير أنه لا يسميه قضاء ، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع آيل إلى اللفظ دون المعنى .

شُبه الخصوم :

الأولى : إن من صلى ، وهو يحسن أنه متظر ، ولم يكن متظهراً مأمور بالصلة ، فإن كان مأموراً بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص أثم بصلاته حيث لم يكن متظهراً ، وإن كان مأموراً بالصلة على حسب حاله فقد أتى بما أمر به على الوجه الذي أمر به ، ومع ذلك يجب عليه القضاء إذا لم يكن متظهراً .

وكذلك المفسد للحج مأمور بغضيه في حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء .

الثانية : أن الأمر لا يدل على غير طلب الفعل ، ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون مقتضياً به .

الثالثة : إن الأمر؛ مثل النهي في الطلب ، والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه ، فالأمر لا يدل على كون المأمور به مجزئاً .

وجواب الأولى : إننا لا نسلم وجوب القضاء فيما إذا صلى على ظن الطهارة ، ثم علم أنه لم يكن متطهراً ، على قول لنا ، وإن سلمنا وجوب القضاء لكنه ليس واجباً عمما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ، ولا عمما أمر به من المضي في الحج الفاسد لإنه قد أتى بما أمر به على التحويل الذي أمر به ، وإنما القضاء استدراكاً لصلاحة ما أمر به أولاً من الصلاة مع الطهارة ، والحج العري عن الفساد .

وعن الثانية : أنا لا غن عن من ورود أمر يدل على مثل ما فعل أولاً ، وإنما المدعى أنه أتى المأمور بفعل المأمور به على نحو ما أمر به ، وامتنع وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير^(١) .

وعن الثالثة : أنه قياس في اللغة ، وقد أبطلناه ، وإن سلم صحته ، غير أنها لا نقول بأن الأمر يدل على الإجزاء بمعنى امتناع وجوب القضاء ، بل امثثال الأمر هو المانع من وجوب القضاء على ما تقرر^(٢) وفرق بين الأمرين .

* المسألة الثامنة :

إذا وردت صيغة «افعل» بعد الحظر ، فمن قال : إنها للوجوب قبل الحظر ؛ اختلفوا ، فمنهم من أجرأها على الوجوب ، ولم يجعل لسبق الحظر تأثيراً كالمعتزلة .

ومنهم من قال بأنها للإباحة ورفع الحجر لا غير ، وهو أكثر الفقهاء .

ومنهم من توقف كإمام الحرمين وغيره .

(١) محصله : أن الاستدلال بالدليل الثاني استدلال في محل الوفاق لا في محل التزاع .

(٢) أي : من أن وجوب القضاء شرع استدراكاً لتحصيل ما فات من المصلحة فوجوبه مع الامتثال تحصيل للحاصل .

والمختار أنها وإن كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء ، وموقوفة بالنسبة إلى الوجوب والندب ، على ما سبق تقرير كل واحد من الأمرين ، إلا أنها محتملة للإباحة وللإذن في الفعل ، كما تقدم . فإذا وردت بعد الحظر ، احتمل أن تكون مصروفة إلى الإباحة ورفع الحجر ، كما في قوله تعالى : «وإذا حللت ماصطادوا» ، «إذا طعمتم فانتشروا» ، «إذا قضيت الصلاة فانتشروا» ، وقوله ﷺ : «كنت نهيتكم عن ادخار لحم الأضاحي فادخرها» ، واحتمل أن تكون مصروفة إلى الوجوب ، كما لو قيل للحائض والنساء : إذا زال عنك الحيض فصلبي وصومي .

وعند هذا ؛ فإنما أن يقال بتساوي الاحتمالين ، أو بترجيع أحدهما على الآخر ، فإن قيل بالتساوي امتنع الجزم بأحدهما ؛ ووجب التوقف ، وإن قيل بوجوب الترجيع وامتناع التعارض من كل وجه ؛ فليس اختصاص الوجوب به أولى من الإباحة إلا أن يقوم الدليل على التخصيص والأصل عدمه ؛ وعلى هذا أيضاً فيجب التوقف ؛ كيف وإن احتمال الحمل على الإباحة أرجح ؛ نظراً إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب ، وعلى كل تقدير ؛ فيمتنع الصرف إلى الوجوب .

وبالجملة ؛ فهذه المسألة مستمدۃ من مسألة : أن صيغة «افعل» إذا وردت مطلقة ؛ هل هي ظاهرة الوجوب أو الندب أو موقوفة ؟ وقد تقرر مأخذ كل فريق وما هو المختار فيه . والله أعلم .

المسألة التاسعة :

إذا ورد الأمر بعبادة في وقت مقدر فلم تفعل فيه لعذر ، أو لغير عذر ، أو فعلت فيه على نوع من الخلل ؛ اختلفوا في وجوب قضائها بعد ذلك الوقت ،

هل هو بالأمر الأول ، أو بأمر مجدد .

الأول : هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء .

والثاني : هو مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة .

ونقل عن أبي زيد الدبوسي أنه قال بوجوب القضاء بقياس الشرع .

وإن ورد مطلقاً غير مقيد بوقت ؛ فمن قال بحمله على الفور . اختلفوا فيما إذا وقع الإخلال به في أول وقت الإمكان ، هل يجب قضاوته بنفس ذلك الأمر أو بأمر مجدد .

والخيار أنه مهما قيد الأمر بوقت فالقضاء بعده لا يكون إلا بأمر مجدد ،

وبيانه من وجوه :

الأول : إنه لو كان الأمر الأول مقتضياً للقضاء ؛ لكان مشرعاً به ، وهو غير مشعر به ؛ فإنه إذا قال : «صم في يوم الخميس ، أو «صل في وقت الزوال» ؛ فإنه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة .

الثاني : إنه إذا علق الفعل بوقت معين ، فلا بد وأن يكون ذلك حكمة ترجع إلى المكلف ، إذ هو الأصل في شرع الأحكام .

وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر ، وتلك الحكمة ، إما أن تكون حاصلة من الفعل في غير ذلك الوقت أو غير حاصلة ، وليس حاصلة لثلاثة أوجه :

الأول : أنه يحتمل أن يكون ، ويحتمل أن لا يكون ، والأصل عدم .

الثاني : أنها لو كانت حاصلة ، فإنما أن تكون مثلاً لها في الوقت الأول أو

أزيد

لا يجوز أن تكون أزيد ، وإلا كان الحث على إيجاد الفعل بعد فوات وقته

أولى من فعله في الوقت ، وهو محال ، وإن كانت مثلاً فهو ممتنع ، وإلا لما كان تخصيص أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر .

الثالث : أن الفعل في الوقت موصوف بكونه أداء ، وقد قال الطبغة^(١) : «لن يتقرب المقربون إلى بمثل أداء ما افترضت عليهم» .

وإذا لم تكن حاصلة في الوقت الثاني حسب حصولها في الوقت الأول ، فلا يلزم من اقتضاء الأمر للفعل في الوقت الأول أن يكون مقتضايا له فيما بعد ، وصار هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت ، فإنه لا يكون متناولاً لغير ذلك الوقت .

وكذلك إذا علق الأمر بشرط معين ، كاستقبال جهة معينة أو بمكان معين ، كالأمر بالوقوف بعرفة ، فإنّه لا يكون متناولاً لغيره .

الوجه الثالث من الوجه الأول هو : أن العبادات المأمور بها منقسمة إلى ما يجب قصاؤه كالصوم والصلوة ، وإلى ما لا يجب كالجمعة والجهاد ؛ فلو كان الأمر الأول مقتضايا للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل ؛ وهو ممتنع .

الرابع : قوله عليه السلام : «من نام عن صلاة أو نسيها ؛ فليصلها إذا ذكرها» ، أمر بالقضاء ؛ ولو كان مأموراً به بالأمر الأول ، وكانت فائدة الخبر التأكيد ، ولم يكن مأموراً به ل كانت فائدة التأسيس ؛ وهو أولى لعظم فائدته .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض من خمسة أوجه :

الأول : قوله عليه السلام : «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» ، ومن فاته

(١) أي : عن ربه سبحانه وهذا جزء من حديث قدسي أوله : «من عادى لي ولية فقد آذنته بالحرب وما تقرب لي عبدي بشيء أحب من أداء ما افترضته عليه ...». الحديث .

الأول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني .

الثاني : هو أن الأمر إنما يدل على طلب الفعل ، وهو مقتضاه لا غير .

وأما الزمان فلا يكون مطلوباً بالأمر ، إذا ليس هو من فعل المكلف ، وإنما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفاً للفعل ، فاختلاله لا يؤثر في مقتضى الأمر ، وهو الفعل .

الثالث : أن الغالب من المأمورات في الشرع إنما هو القضاء بتقدير فوات أوقاتها المعينة ، ولا بد لذلك من مقتضى ، والأصل عدم كل ما سوى الأمر السابق ، فكان هو المقتضي .

الرابع : إنه لو وجب القضاء بأمر مجدد لكان أداء كما في الأمر الأول ، ولما كان لتسميته قضاء معنى .

الخامس : أن العبادة حق لله تعالى ، والوقت المفروض كالأجل لها ؛ ففوات أجلها لا يوجب سقوطها ، كما في الدين للأدمي ، وأنه لو سقط وجوب الفعل بفوata الوقت لسقط المأثم ، لأنه من أحكام وجوب الفعل ، وأن الأصل بقاء الوجوب ، فالقول بالسقوط بفوata الأجل على خلاف مقتضى الأصل .

والجواب عن المعارضة الأولى : أن الخبر دليل وجوب الإتيان بما استطيع من المأمور به ، وإنما يفيدان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلاً تحت الأمر الأول ، وهو محل النزاع .

وعن الثاني : أن الأمر اقتضى مطلق الفعل أو فعلاً مخصوصاً بصفة وقوعه في وقت معين ، الأول منوع ، والثاني مسلم .

وعن الثالث : أن القضاء فيما قيل بقضائه ، إنما كان بناءً على أدلة أخرى

لا بالأمر الأول .

قولهم : الأصل عدم ما سوى الأمر الأول .

قلنا : والأصل عدم دلالة الأمر الأول عليه ، كيف وقد بَيَّنَا عدم دلالته .

وعن الرابع : إنه إنما سمي قضاءً لكونه مستدركاً لما فات من مصلحة الفعل المأمور به أولاً أو مصلحة وصفه كما تقدم تحقيقه .

وعن الخامس : بمنع كون الوقت أجلًا للفعل المأمور به ، إذ الأجل عبارة وقت مهلة وتأخير المطالبة بالواجب من أوله إلى آخره ، كما في الحول بالنسبة إلى وجوب الزكاة ، ولذلك لا يأثم بإخراج وقت الأجل عن قضاء الدين ، وإخراج الحول عن أداء الزكاة فيه ، ولا كذلك الوقت المقدر للصلة ، بل هو وصفة الفعل الواجب . ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤدياً له دون تلك الصفة .

وعلى هذا ، فلا يخفى الكلام في الأمر المطلق إذا كان محمولاً على الفور ، ولم يؤت بالمأمور به في أول وقت الإمكان .

* المسألة العاشرة :

الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره بفعل من الأفعال لا يكون أمراً لذلك الغير بذلك الفعل ، وبيانه من وجهين :

الأول : إنه لو كان أمراً لذلك الغير لكان ذلك مقتضاه لغة ، ولو كان كذلك لكان أمره عَزِيزٌ لأولياء الصبيان بقوله : «مروهم بالصلة وهم أبناء سبع» ، أمراً للصبيان بالصلة من الشارع ، وليس كذلك لوجهين :

الأول : أن الأمر الموجه نحو الأولياء أمر تكليف ؛ ولذلك يذم الولي بتركه شرعاً فلو كان ذلك أيضاً أمر للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع ، وخاصة ذلك لحقوق الذم بالمخالفة شرعاً . وهو غير متصور في حق الصبيان ، لعدم فهمهم خطاب الشارع .

ويدل عليه قوله ﷺ : «رفع القلم عن ثلاثة : عن الصبي حتى يبلغ ...» الخبر ، ويمكن أن يقال فيه : **الأمر للولي والصبي** ، وإن كان واحداً غير أن نسبته إليهما مختلفة فلا يمتنع اختلافهما في الذم بسبب ذلك .

الثاني : إنه لو كان أمراً للصبي لم يدخل ؛ إما أن يكون أهلاً لفهم خطاب الشارع ، أو لا يكون أهلاً له ، فإن كان الأول ، فلا حاجة إلى أمر الولي له ، أو أن يكون أحد الأمرين تأكيداً ، والأصل في إفادة الألفاظ لمعانيها إنما هو التأسيس . وإذا لم يكن أمر الولي بأمر الصبيان أمراً للصبيان ، فيما أن يكون ذلك لعدم اقتضائه لذلك لغة أو لمعارض ، والمعارضة يلزم منها تعطيل أحد الدليلين عن إعماله ، وهو خلاف الأصل ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك لعدم اقتضائه له لغة ، وهو المطلوب .

الثالث من الوجهين الأولين : إنه يحسن أن يقول السيد لعبدة سالم : «مر غاغاً بكذا» ، ويقول لغام : «لا تطعه» ، ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه ، ولو كان ذلك أمراً لغام ، لكن كأنه قال : «أوجبتك عليك طاعتي ، ولا تطعني» ؛ وهو تناقض .

وعلى هذا ؛ لو أوجب الأمر على المأمور أن يأخذ من غيره ما لا يكون ذلك إيجاباً للإعطاء على ذلك الغير ، كما في قوله تعالى لنبيه : «خذ من أموالهم صدقة ...» ؛ فإن ذلك لا يدل على إيجاب إعطاء الصدقة على الأمة بنفس

ذلك الإيجاب ، بل إن وجوب إثبات بدليل آخر موجب لطاعة الرسول فيما يحكم به تعظيمًا له ، ونفيًا لما يلزم من مخالفته ، من تحقيره وهضمه في أعين الناس المبعوث إليهم المفضي إلى الإخلال بمقصود البعثة ؛ وإنما لا يبعد أن يقول السيد لأحد عبديه : «أوجبت عليك أن تأخذ من العبد الآخر كذا» ، ويقول للآخر : «حرمت عليك موافقته» ، من غير مناقضة فيما أوجبه ؛ ولو كان إيجاب ذلك على أحد العبددين إيجاباً على العبد الآخر لكان تناقضًا .

فإن قيل : وجوب الأخذ إنما يتم بالإعطاء وما لا يتم الواجب إلا به ؛ فهو واجب .

قلنا : إن كان الوجوب متعلقاً بنفس الطلب ؛ فهو غير متوقف على الإعطاء ، وإن كان متعلقاً بنفس الأخذ ، وإن كان لا يتم ذلك دون الإعطاء فليس كل ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً ، إلا أن يكون ذلك مقدوراً من وجب عليه الأخذ ، وإعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الأخذ ؛ فلا يكون واجباً .

* المسألة الحادية عشرة^(١) :

إذا أمر بفعل من الأفعال مطلقاً غير مقيد في اللفظ بقيد خاص .

قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له شيء من جزئياتها ، وذلك كالأمر بالبيع فإنه لا يكون أمراً بالبيع لا بالغبن الفاحش ، ولا بشمن المثل إذ هما متفقان في مسمى البيع ، ومختلفان بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك وهو غير مستلزم لما تخصص به كل

(١) انظر : ص ٢٠ / ج ١٩٦ ، وص ٢٩٩ / ج ١٩ من «مجمع الفتاوى» ، وص ٩٨ من «مسودة آل تيمية» ط المدني .

واحد من الأمرين ، فلا يكون أمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص ، اللهم إلا أن تدل القرينة على إرادة أحد الأمرين .

قال : ولذلك قلنا : إن الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، وهو غير صحيح ، وذلك لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصر ما يصلح اشتراك كثريين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال .

وعلى هذا ؛ فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى أن المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ؛ بل إن تصور وجوده ليس في غير الأذهان .

وإذ كان كذلك فالأمر : طلب إيقاع الفعل على ما تقدم ، وطلب الشيء يستدعي كونه متتصوراً في نفس الطالب على ما تقدم تقريره ، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متتصور في نفسه فلا يكون متتصوراً في نفس الطالب ، فلا يكون أمراً به ، ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ، ومن أمر بالفعل مطلقاً لا يقال : إنه مكلف بما لا يطاق ، فإذاً الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعه في الأعيان ، لا بالمعنى الكلي ، وبطل ما ذكره .

ثم وإن سلم أن الأمر متعلق بالمعنى الكلي المشترك ، وهو المسمى بالبيع ، فإذا أتى المأمور ببعض الجزئيات ، كالبيع بالغبن الفاحش ؛ فقد أتى بما هو مسمى البيع المأمور به الموكل فيه ؛ فوجب أن يصح نظراً إلى مقتضى صيغة الأمر المطلق بالبيع .

وإن قيل بالبطلان ؛ فلا يكون ذلك لعدم دلالة الأمر به ؛ بل الدليل معارض .

* المسألة الثانية عشرة :

الأمران المتعاقبان إما أن لا يكون الثاني معطوفاً على الأول ، أو يكون معطوفاً^(١) ، فإن كان الأول ، فإما أن يختلف المأمور به أو يتمثل ، فإن اختلف فلا خلاف في اقتضاء المأمورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف وسواء أمكن الجمع بينهما ، كالصلاحة مع الصوم ، أم لا يمكن الجمع ، كالصلاحة في مكаниن ، أو الصلاحة مع أداء الزكاة . وإن تمثل ؛ فإنما أن يكون المأمور به قابلاً للتكرار أو لا يكون قابلاً له ، فإن لم يكن قابلاً له كقوله : «صم يوم الجمعة ، صم يوم الجمعة» ، فإنه للتأكيد المخصوص ، وإن كان قابلاً للتكرار ، فإن كانت العادة ما تمنع من تكرره كقول السيد لعبدة : «اسقني ماءً أو كان الثاني منهما معرفاً كقوله : «اعط زيداً درهماً ، اعط زيداً الدرهم» ، فلا خلاف أيضاً في كون الثاني مؤكداً للأول .

وإنما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار ، والثاني غير معرف ، كقوله : «صل ركعتين صل ركعتين» ، فقال القاضي عبد الجبار : إن الثاني يفيد غير ما أفاده الأول ، ويلزم الإتيان بأربع ركعات ، مصيراً منه إلى أن الأمر الثاني لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين ؛ فكذلك إذا تقدمه أمر آخر لأن الاقتضاء لا يختلف .

وخالفه أبو الحسين البصري بالذهب إلى الوقف والتردد بين حمل الأمر الثاني على الوجوب أو التأكيد للأول ؛ والأظهر إنه إذا لم تكن العادة مانعة من

(١) الحامل على التقسيم إلى حالين ، حال العطف وعدمه ، وعلى الترديد في كل حالة أمران :

الأول : تحرير محل النزاع في كل من القسمين .

الثاني : بيان اختلاف القسمين في الحكم والاستدلال في الجملة .

التكرار ، ولا الثاني معرف ؛ أن مقتضى الثاني غير مقتضى الأول .

وسواء قلنا : إن مقتضى الأمر الوجوب أَم الندب ، أَم هو موقف بين الوجوب والندب كما سبق ، لأنه لو كان مقتضياً عِنْ ما اقتضاه الأول ، كانت فائده التأكيد ، ولو كان مقتضياً غير ما اقتضاه الأول ؛ لكان فائده التأسيس ، والتأسيس أصل والتأكيد فرع ، وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى .

فإن قيل : إِلَّا أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ تَكْثِيرُ مُخَالَفَةِ النَّفِيِّ الْأَصْلِ ، وَدَلِيلٌ بِرَاءَةِ الذَّمَةِ مِنَ الْقَدْرِ الزَّائِدِ ، وَلَيْسُ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ أَوْلَى مِنَ الْآخِرِ ؟ فَهُوَ مُعَارِضٌ بِمَا يَلْزَمُ مِنَ التَّأكِيدِ مِنْ مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْأَمْرِ ؛ فَإِنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ظَاهِرًا فِي الْوَجْبِ أَوِ النَّدْبِ ، أَوْ هُوَ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَهُمَا عَلَى وَجْهٍ لَا خَرْجٍ لَهُ عَنْهُمَا عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ ، وَحَمْلِهِ عَلَى التَّأكِيدِ خَلَفَ مَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنَ الْأَمْرِ ، وَإِذَا تَعَارَضَ التَّرجِيحَانُ ؛ سَلَمَ لَنَا مَا ذَكَرْنَاهُ أَوْلَأً .

كيف وإنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِلْوَجْبِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ، وَفِي تَرْكِهِ مَحْذُورًا فَوَاتِ المَصْوُدِ مِنَ الْوَاجِبِ ، وَتَحْصِيلِ مَصْوُدِ التَّأكِيدِ .

وَلَا يَخْفَى أَنْ تَفُوتَ مَصْوُدِ التَّأكِيدِ وَتَحْصِيلِ مَصْوُدِ الْوَاجِبِ أَوْلَى .

وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْأَمْرُ الثَّانِي مَعْطُوفًا عَلَى الْأَوَّلِ ، فَإِنَّ كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ مُخْتَلِفًا ؛ فَلَا نِزَاعٌ أَيْضًا فِي اقْتِصَادِهِمَا لِلْمَأْمُورِيْنِ أَمْكُنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا أَوْ لَمْ يَكُنْ ، وَإِنْ تَمَاثِلَا فَالْمَأْمُورُ بِهِ إِنْ لَمْ يَقْبِلِ التَّكْرَارَ فَالْأَمْرُ الثَّانِي لِلتَّأكِيدِ مِنْ غَيْرِ خَلَفٍ ، كَفَوْلِهِ : «صَمْ يَوْمَ الْجَمْعَةِ ، وَصَمْ يَوْمَ الْجَمْعَةِ» ، وَإِنْ كَانَ قَابِلًا لِلتَّكْرَارِ فَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْعَادَةُ مَانِعَةً مِنَ التَّكْرَارِ ، وَلَا الثَّانِي مُعْرِفٌ ؛ فَالْحَكْمُ عَلَى مَا تَقْدِمُ فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ حَرْفُ عَطْفٍ .

وَيُزِيدُ تَرجِيعُ آخِرٍ ؛ وَهُوَ موافِقةُ الظَّاهِرِ مِنْ حِرْفِ الْعَطْفِ ، وَذَلِكَ كَفَوْلِهِ :

«صل ركعتين ، وصل ركعتين» .

وأما إن كانت العادة تمنع من التكرار أو كان الثاني معرفاً ، كقوله : «اسقني ماء ، واسقني ماء» ، وقوله : «صل الركعتين ، وصل الركعتين» فقد تعارض الظاهر من حروف العطف مع اللام المعرف ، أو مع منع العادة من التكرار ، ويبقى الأمر على ما ذكرناه فيما إذا لم يكن حرف عطف ، ولا ثم تعريف ولا عادة مانعة من التكرار ، وقد عرف ما فيه .

وأما إن اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف كقوله : «اسقني ماء واسقني الماء» فالظاهر الوقف ؛ لأن حرف العطف مع ما ذكرناه من الترجيح السابق الموجب لحمل الأمر الثاني على التأسيس واقع في مقابلة العادة المانعة من التكرار ولام التعريف ، ولا يبعد ترجيح أحد الأمرين بما يقترن به من ترجيحات أخرى .

الصنف الثاني في النهي

اعلم أنه لما كان النهي مقابللاً للأمر ؛ فكل ما قيل في حد الأمر على أصولنا وأصول المعتزلة من المزيف والمحظى .

فقد قيل مقابلة في حد النهي ، ولا يخفى من وجه الكلام فيه .

والكلام في النهي على أصول أصحابنا ؛ هل له صيغة تخصمه وتدل عليه ؟ فعلى ما سبق في الأمر أيضاً ، وأن صيغة «لا تفعل» وإن ترددت بين سبعة محامل ، وهي التحرير ، والكرامة .

والتحذير كقوله تعالى : «ولَا تَمْدُنْ عَيْنِيكَ» .

وببيان العاقبة كقوله : «ولَا تَحْسِنَ اللَّهُ غَافِلًا» .

والدعاء كقوله : « لا تكلنا إلى أنفسنا » .

واليأس كقوله : « لا تعذروا اليوم » .

والإرشاد كقوله : « لا تسألو عن أشياء » .

فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه ، ومجاز فيما عداه ، وإنها هل هي حقيقة^(١) في التحرم أو الكراهة ، أو مشتركة بينهما أو موقوفة؟ فعلى ما سبق في الأمر من المزيف والختار ، والخلاف في أكثر من مسألة ، فعلى وزن الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر وأخذها كما أخذها فعلى الناظر بالنقل والاعتبار .

غير أنه لا بد من الإشارة إلى ما تدعوه الحاجة إلى معرفته من المسائل الخاصة بالنهي لاختصاصها بما يأخذ لا تتحقق له في مقابلاتها من مسائل الأمر .

وهي ثلاثة مسائل :

المقالة الأولى^(٢) :

اختلفوا في أن النهي عن التصرفات والعقود المفيدة لأحكامها كالبيع والنكاح ونحوهما ، هل يقتضي فسادها أم لا ؟

فذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة ، والحنابلة وجميع أهل الظاهر ، وجماعة من المتكلمين إلى فسادها ؛ لكن اختلفوا في جهة الفساد .

فمنهم من قال : إن ذلك من جهة اللغة .

ومنهم من قال : إنه من جهة الشرع دون اللغة .

(١) حقيقة : الصواب حقيقة .

(٢) انظر : ص ٢٨١ - ٢٤٠ / ج ٢٩ ، من «مجموع فتاوى» ابن تيمية .

ومنهم من لم يقل بالفساد ، وهو اختيار المحقدين من أصحابنا كالقفالي وإمام الحرمين والغزالى وكثير من الحنفية ، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبى عبد الله البصري ، وأبى الحسن الكرخي ، والقاضي عبد الجبار ، وأبى الحسين البصري ، وكثير من مشايخهم ، ولا نعرف خلافاً في أن ما نهى عنه لغيره أنه لا يفسد كالنهى عن البيع وقت النداء يوم الجمعة ، إلاّ ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه .

والختار أن ما نهى عنه لعينه^(١) فالنهى لا يدل على فساده من جهة اللغة ؛ بل من جهة المعنى .

أما أنه لا يدل على الفساد من جهة اللغة ، فلأنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحکامه وثمراته المقصودة منه وخروجه من كونه سبباً مفيداً لها .

ولهذا فإنه لو قال : «نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير إذنه لعينه» ؛ ولكن إن فعلت حلت الذبيحة ، وكان ذلك سبباً للحل ، ونهيتك من استيلاد جارية الابن لعينه ، وإن فعلت ملكتها ، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضاً لعينه ، وإن فعلت ثبت الملك ، وكان البيع سبباً له فإنه لا يكون متناقضاً ، ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضياً لفساده ، لكن ذلك متناقضاً^(٢) .

وأما أنه يدل على الفساد من جهة المعنى فذلك لأن النهي : طلب ترك

(١) المنهى عنه لعينه : هو ما نهى عنه لمعنى فيه كالخمر فإنه نهى عن شربه لإسکاره ، انظر : نقد ابن تيمية لهذا التقسيم / ج ٢٩ من «مجموع الفتاوى» .

(٢) هذه أمثلة فرضية لم يأت بمثلها الشرع ، وعلى تقدير ورودها يكون ما ذكر بعدها من الاستدراك ونحوه صارفاً للنبي عن اقتضاء التحرم والفساد ، وبذلك لا يكون في العبارات تناقض .

ال فعل ؛ وهو إما أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب ترك الفعل^(١) أو لا لمقصود ، لا جائز أن يقال : إنه لا لمقصود .

أما على أصول المعتزلة فلأنه عبث ؛ والعبث قبيح ، والقبيح لا يصدر من الشارع ، وأما على أصولنا^(٢) فإنما وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد ، غير أنا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع إلى العبد ، لكن لا بطريق الوجوب ، بل بحكم الواقع . فالإجماع إذاً منعقد على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم ، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر ، وبتقدير تسليم خلو بعض الأحكام عن الحكمة إلا أنه نادر ، والغالب عدم الخلو . وعند ذلك ؛ فإذا راجح ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب .

وإذا بطل أن يكون مقصود ذلك لا لمقصود تعين أن يكون لمقصود ؛ وإذا كان لمقصود فلو صلح التصرف وكان سبباً لحكمه المطلوب منه .

فاما أن يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحة أو مساواياً ؛ أو
مرجحاً .

لا جائز أن يكون مرجحاً ، إذ المرجوح لا يكون مقصوداً مطلوباً في نظر العقلاء ، والغالب من الشارع إنما هو التقرير لا التغيير .

وما لا يكون مقصوداً فلا يرد طلب الترك لأجله ، وإلا كان الطلب خلياً عن الحكمة ، وهو متعن لما سبق .

(١) دعا الشارع إلى طلب الأنسب أن يقال : قصد الشارع إليه ، أو رعاه في طلب ... إلخ أدباً مع الله .

(٢) على أصولنا ؛ أي : الأشعرية ، وقد تقدم ما فيه تعليقاً في الجزء الأول .

وبمثل ذلك يتبيّن إنّه لا يكُون مساوياً^(١) فلم يبق إلّا أن يكون راجحاً على مقصود الصحة ، ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع انعقاد التصرف لإفاده أحکامه ، وإلا كان الحكم بالصحة خلياً عن حكمه ومقصود ، ضرورة كون مقصودها مرجحاً على ما تقدّم تقريره ، وإثبات الحكم خلياً عن الحكمة في نفس الأمر ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع ؛ وهو المطلوب .

فإن قيل : ما ذكرتموه من كون النهي لا يدل على الفساد لغة معارض بما يدل عليه وبيانه من جهة النص ، والإجماع والمعنى .

أما من جهة النص فقوله ﷺ : «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا ، فهو رد» ، وفي رواية : «أدخل في ديننا ما ليس منه ، فهو رد» ، والمردود ما ليس ب صحيح ولا مقبول ، ولا يخفى أن النهي ليس بمحظوظ ؛ ولا هو من الدين ، فكان مردوداً .

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي :

فمن ذلك احتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشرّكات بقوله تعالى : «ولا تنكحوا المشرّكات» ، ولم ينكر عليه منكر ، فكان إجماعاً .

ومنها احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى : «وذرؤوا ما بقي من الربا» ، وبقوله ﷺ : «لا تبيعوا الذهب بالذهب ، ولا الورق بالورق ...» الحديث إلى آخره .

وأما المعنى فمن وجهين :

الأول : أنا أجمعنا على حمل بعض المنهي على الفساد كالنهي عن بيع الجزء المجهول ؛ ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي ، لكن لأمر خارج ، والأصل

(١) أي : ما يلزم من ترجيح المتساوين بلا مرجع .

عدمه فكان ذلك مقتضى النهي ويلزم منه الفساد حيث وجد وإنما كان فيه نفي المدلول مع تحقق دليله ، وهو ممتنع مخالف للأصل .

الثاني : النهي مشارك للأمر في الطلب والاقتضاء ومنخالف له في طلب الترک ، والأمر دليل الصحة فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة ، ضرورة كون النهي مقابلاً للأمر ، فإنه يجب أن يكون حكم أحد المتقابلين مقابلاً لحكم الآخر .

ثم ما ذكرتكم منقوص بالنهي عن العبادة لعينها ، فإننا أجمعنا على أنها لا تصح ، ولو صرخ الناهي بالصحة لكان متناقضاً ، وإن سلمنا أن النهي لا يدل على الفساد لغة ، ولكن لا نسلم دلالته على الفساد من جهة المعنى .

وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهي على مقصود الصحة .

فغايتها أنه يناسب نفي الصحة ، وليس يلزم من ذلك نفي الصحة ، إلا أن يتبيّن له شاهد بالاعتبار ولو بينتم له شاهداً بالاعتبار ؛ كان الفساد لازماً من القياس لا من نفس النهي ولا من معناه .

والجواب عن قوله ﷺ : «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد» ، من ثلاثة أوجه :

الأول : لا نسلم أن الفعل المأْتَى به من حيث إنه سبب لترتيب إحكامه عليه ليس من الدين حتى يكون مردوداً .

الثاني : أنه أراد به الفاعل ؛ وتقديره : من أدخل في ديننا ما ليس منه ، فالفاعل رد ؛ أي : مردود . ومعنى كونه مردوداً : أنه غير مثاب عليه ، ونحن نقول

به .

فإن قيل : عود الضمير إلى الفعل أولى ؛ إذ هو أقرب مذكور .

قلنا : إلا أنه يلزم منه المعارضة بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ، ولا كذلك فيما إذا عاد إلى نفس الفاعل ، فكان عوده إلى الفاعل أولى .

الثالث : إنه وإن عاد إلى نفس الفعل المنهي عنه ، إلا أن معنى كونه ردًا أنه مردود بمعنى أنه غير مقبول . وما لا يكون مقبولاً هو الذي لا يكون مثاباً عليه ، ولا يلزم من كونه غير مثاب عليه أن لا يكون سبباً لترتب أحکامه الخاصة به عليه ؛ وهو عين محل النزاع .

وعن الحديث الآخر ما ذكرناه من الوجه الثاني والثالث ، ثم وإن سلمنا دلالتهما على الفساد فليس في ذلك ما يدل على أن الفساد من مقتضيات النهي ، بل من دليل آخر ، وهو قوله : « فهو رد » ، ونحن لا ننكر ذلك^(١) .

وعن الإجماع لا نسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهي لغةً على الفساد ، بل إن صح ذلك فإنما يصح بالنظر إلى دلالة الالتزام على ما قررناه^(٢) ويجب الحمل عليه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ، وبه يخرج الجواب عن الوجه الأول من المعنى .

وعن الثاني من المعنى أن النهي وإن كان مقابلاً للأمر ، فلا نسلم أن الأمر مقتض للصحة ، حتى يكون النهي مقتضياً للفساد ، وإن سلمنا اقتضاء الأمر للصحة ، وإن النهي مقابل له ، فلا نسلم لزوم اختلاف حكميهما لجواز اشتراك

(١) أي : إنه استدلال في محل النزاع ؛ ويقال أيضاً : إن ما ذكرتوه أفاد اقتضاء النهي للفساد شرعاً لا لغة لكونه دليلاً شرعاً .

(٢) أي : من أن النهي إنما كان لحكمه ومعنى راجع مقصود للشرع لا يتحقق إلا بترك النهي عنه ، إلى آخر ما سبق تفصيله في اقتضاء النهي للفساد من جهة المعنى .

المتقابلات في لازم واحد ، وإن سلم أنه يلزم من ذلك تقابل حكميهما ، فيلزم أن لا يكون النهي مقتضياً للصحة . أما أن يكون مقتضياً للفساد ، فلا ، وأما النقض بالنهي عن العبادة فمندفع ، لأنه مهما كان النهي عن الفعل لعينه ، فلا يتصور أن يكون عبادة مأموراً بها ، وما لم يكن عبادة ، فلا يتصور صحته عبادة ؛ وإن قيل بفساده من جهة خروجه عن كونه سبباً لترتيب الأحكام الخاصة به عليه ، فهو محل النزاع .

ومن الاعتراض الأخير : أنا لا نقضى بالفساد لوجود مناسب للفساد ليفتقر إلى شاهد بالأعتبار ، وإنما قضينا بالفساد لعدم المناسب المعتبر بما بيناه من استلزم النهي لذلك .

* المسألة الثانية :

اتفق أصحابنا على أن النهي عن الفعل لا يدل على صحته ؛ ونقل أبو زيد عن محمد بن الحسن^(١) وأبي حنيفة أنهمَا قالا : يدل على صحته .

والختار مذهب أصحابنا لوجهين :

الأول : أن النهي لو دل على الصحة ، فإما أن يدل عليها بلفظه أو بمعناه ، إذ^(٢) الأصل عدم ما سوى ذلك ، واللازم ممتنع .

وببيان امتناع دلالته على الصحة بلفظه : أن صحة الفعل لا معنى لها سوى ترتيب أحكامه الخاصة به عليه ، والنهي لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل ولا شعار له بغير ذلك نفياً ولا إثباتاً .

(١) أبو زيد هو الدبوسي ، ومحمد بن الحسن هو الشيباني .

(٢) تعليل للحصر في أمرین .

وبيان امتناع دلالته على الصحة بمعناه ما بيناه من أن النهي بمعناه يدل على الفساد في المسألة المتقدمة ، فلا يكون ذلك مفيداً لنفيضه ؛ وهو الصحة .

الوجه الثاني : أنا أجمعنا على وجود النهي حيث لا صحة ، كالنهي عن بيع الملقيح والمضامين ، وبيع حبل الحبلة ، وكالنهي عن الصلاة في أيام الحيض بقوله ﷺ : «دعى الصلاة أيام أقرائك» والنهي عن نكاح ما نكح الآباء بقوله تعالى : «ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء» ، ولو كان النهي مقتضايا للصحة ، لكان تخلف الصحة مع وجود النهي على خلاف الدليل وهو خلاف الأصل ، وسواء كان لعارض أو لا لعارض .

فإن قيل : إذا نهى الشرع عن صوم يوم النحر وعن الصلاة في الأوقات والأماكن المكرروحة ، وعن بيع الربا ، فالالأصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع ، وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعاً ، فلو لم يكن التصرف المنهي عنه كذلك ، لما كان هو التصرف الشرعي ؛ وهو ممتنع .

قلنا : أولاً : لا نسلم وجود عرف الشرع في هذه الأسماء ، لما سبق^(١) ، وإن سلمنا أن له عرفاً ، لكن في طرف الأوامر أو النواهي ، الأول مسلم ، والثاني منوع .

وعلى هذا ، فالنهي إنما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي ، وإن سلمنا عرف الشارع في هذه الأسماء ، ولكن لا نسلم أن عرفة فيها ما ذكروه ، بل ما هو الحال يصح ويكون صحته ، ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة ، ولا يلزم

(١) انظر : ما سبق له من الكلام على الأسماء الشرعية في الجزء الأول وما عليه من التعليق ، وارجع إلى ص ٤٠٠ / ج ٢٠ من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

من كون التصرف ممكناً الصحة ؛ وقوع الصحة .

كيف وإن ما ذكره منتقض بما ذكرناه من المنهي^(١) مع انتفاء الصحة عن منهياتها .

* المسألة الثالثة :

اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائمًا^(٢) خلافاً لبعض الشاذين ، ودليل ذلك أنه لو قال السيد لعبد : « لا تفعل كذا » ، وقدرنا نهيه مجردًا عن جميع القرائن ؛ فإن العبد لو فعل ذلك في أي وقت قدر يعد مخالفًا لنهي سيده ، ومستحقاً للذم في عرف العقلاء وأهل اللغة ، ولو لم يكن النهي مقتضاً للتكرار والدואم ؛ لما كان كذلك .

إإن قيل : لا خفاء بأن النهي قد يرد ويراد به الدوام ، كما في النهي عن الربا وشرب الخمر ونحوه ، وقد يرد ولا يراد به الدوام ، كما في نهي الحائض عن الصوم والصلوة ونحوه ، والصورتان مشتركتان في طلب ترك الفعل لا غير ، ومفترقتان في دوامه في إحدى الصورتين وعدم دوامه في الأخرى ، والأصل أن يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك^(٣) ولا تجوز ، والدلالة على القدر المشترك لا يكون دالاً على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين .

وأيضاً فإنه لو كان النهي مقتضاً للدوام ، لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل ؛ وهو ممتنع .

(١) (المنهي) الأولى التعبير بالنواهي ليصح عود الضمير إليها في قوله : منهياتها .

(٢) الأصل في ذلك إن الفعل بعد النهي كالنكرة بعد النفي ؛ فيفيد عموم النفي عن الفعل في جميع الأوقات والأحوال .

(٣) أي : من غير اشتراك لفظي وعلى هذا يكون الاشتراك معنويًا .

قلنا : النهي حيث ورد غير مراد به الدوام ؛ يجب أن يكون ذلك لقرينة ، نظراً إلى ما ذكرناه من الدليل ، وما قيل : إن ذلك يلزم منه الاشتراك أو التجوز .

قلنا وإن لزم منه التجوز ، وهو على خلاف الدليل لافتقاره إلى القراءة الصارفة غير أن جعله حقيقة في المرة الواحدة ، مما يوجب جعله مجازاً في الدوام والتكرار لاختلاف حقيقتهما ، وليس القول بجعله مجازاً في التكرار وحقيقة في المرة الواحدة أولى من العكس ، بل جعله حقيقة في التكرار أولى ، لإمكان التجوز به عن البعض لكونه مستلزمأً له ، ولو جعلناه حقيقة في البعض لما أمكن التجوز به عن التكرار لعدم استلزماته له ، وبه ينبع ما ذكره من الوجه الثاني أيضاً .

الصنف الثالث في معنى العام والخاص

ويشتمل على مقدمة ومسائل .

أما المقدمة ؛ ففي بيان معنى العام ، والخاص ، وصيغ العموم .

أما العام فقد قال أبو الحسين البصري : العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ، ووافقه على ذلك بعض أصحابنا ، وهو فاسد من وجهين :

الأول : أنه عرف العام بالمستغرق ، وهمما لفظان مترادافان ، وليس المقصود هنا من التحديد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظياً ، بل شرح المسمى إما بالحد الحقيقي أو الرسمي^(١) ، وما ذكره خارج عن القسمين .

(١) التعريف اللغطي : تبديل لفظ واضح بألفاظ أوضح منه عند السامع في الدلالة على معناه كتعريف البر بالقمع ، والهزير بالأسد ، والقرء بالحيض أو الطهر ، وهذا هو المعروف عند علماء اللغة . أما الحد : فتعريف الشيء بذكر ذاتياته ؛ أي : أجزاءه التي تتألف منها حقيقته ، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ؛ أي : مفكر .

والرسم : تعريف الشيء ببنوته وصفاته التي لا تتألف منها حقيقته ولكنها قائمة بها كتعريف =

الثاني : أنه غير مانع لـإنه يدخل فيه قول القائل : «ضرب زيداً عمرأً» ،
فإنه لفظ مستترق لجميع ما هو صالح له ، وليس بعام .

وقال الغزالى : إنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين
فصاعداً ، وهو غير جامع ، فإن لفظ «المعدوم ، المستحيل» من الألفاظ العامة ،
ولا دلالة له على شيئين فصاعداً ، إذ المعدوم ليس بشيء عنده ، وعند أهل
الحق من أصحابنا المستحيل بالإجماع ، وإن كان جاماً ، إلا أنه غير مانع . فإن
قولنا : «عشرة مائة» ، ليس من الألفاظ العامة ، وإن كان مع اتحاده دالاً على
شيئين فصاعداً وهي الأحاد الدالة فيها .

والحق في ذلك أن يقال العام : هو اللفظ الدال على مسميين فصاعداً
مطلقاً معاً .

فقولنا : (اللفظ) ؛ وإن كان كالجنس للعام والخاص ، ففيه فائدة تقيد
العلوم بالألفاظ ، لكونه من العوارض الحقيقة لها دون غيرها عند أصحابنا
وجمهور الأئمة ، كما سيأتي تعريفه^(١) .

وقولنا : (الواحد) احتراز عن قولنا : «ضرب زيد عمرأً» .

وقولنا : (الدال على مسميين) ؛ ليندرج فيه الموجود والمعدوم ، وفيه أيضاً
الاحتراز عن الألفاظ المطلقة كقولنا : «رجل ودرهم» ، فإن لفظة : رجل ودرهم ؛
وإن كانت صالحة لكل واحد من أحد الرجال وأحد الدرام فلا يتناولهما معاً ،

= الإنسان بالضاحك ؛ فإن اجتمع في التعريف ذاتي وغير ذاتي ؛ أي : وصف عرضي كان رسماً مثل :
حيوان ضاحك ، وهذا اصطلاح منطقي ، فمن أراد تفصيل القول فيه فليرجع إلى كتب المنطق ، وإلى كتاب
«الرد على المنطقين» لابن تيمية ليعرف نقهه إياهم في تقسيم الكل إلى ذاتي وعرضي ، وعجزهم عن
بيان الفرق بين القسمين .

(١) أي : في المسألة الأولى من مسائل العموم .

بل على سبيل البدل .

قولنا : (ف secara) ؛ احتراز عن لفظ : اثنين ، وقولنا : (مطلقاً) ؛ احتراز عن قولنا : (عشرة ومائة ونحوه من الأعداد المفيدة) .

ولا حاجة بنا إلى قولنا : من جهة واحدة ؛ احتراز عن الألفاظ المشتركة والمجازية ، أما عند من يعتقد كونها من الألفاظ العامة ، كما سيأتي تحقيقه^(١) فالحد لا يكون مع أخذ هذا القيد جامعاً .

وأما عند من لا يقول بالتشتميم ، فلا حاجة به إلى هذا القيد أيضاً ، إذ اللفظ المشترك غير دال على مسمياته معاً ؛ بل على طريق البدل ، وكذلك الحكم في اللفظ الدال على جهة الحقيقة والمجاز ، وفي الحد المذكور ما يدرا النقص بذلك ، وهو قولنا : (الدال على مسميين معاً) .

وأما الخاص فقد قيل فيه : هو كل ما ليس عام ، وهو غير مانع لدخول الألفاظ المهملة فيه ، فإنها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص .

ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه ، ولا يخلو إما أن يكون بينهما واسطة ، أو لا فإن كان الأول ؛ فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص .

وإن كان الثاني ؛ فليس تعريف أحدهما بسلب حقيقة الآخر عنه أولى من العكس .

وأيضاً فإن اللفظ قد يكون خاصاً كلفظ الإنسان ؛ فإنه خاص بالنسبة إلى لفظ الحيوان ، وما خرج عن كونه عاماً بالنسبة إلى ما تحته .

وإن قيل : إنه ليس عام من جهة ما هو خاص ، ففيه تعريف الخاص

(١) أي : في المسألة السابعة من مسائل العموم ، وسبق بعض البحث فيه بالمبادئ اللغوية .

الخاص ، وهو ممتنع .

والحق في ذلك أن يقال : الخاص قد يطلق باعتبارين .

الأول : وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ؛
كأسماء الأعلام من زيد وعمر ونحوه .

الثاني : ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذي
يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الإنسان فإنه
خاص .

ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار : لفظ الحيوان من جهة
واحدة .

وإذا تحقق معنى الخاص والعام : فاعلم أن اللفظ الدال ينقسم : إلى عام لا
أعم منه ؛ كالمذكور ؛ فإنه يتناول الموجود والمعلوم ، والجهول .
وإلى خاص لا أخص منه كأسماء الأعلام .

وإلى ما هو عام بالنسبة . وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان ؛ فإنه عام بالنسبة
إلى ما تحته من الإنسان والفرس . وخاص بالنسبة إلى ما فوقه كلفظ الجوهر
والجسم .

وأما صيغ العموم عند القائلين بها فهي :

إما أن تكون عامة فيمن يعقل جمعاً وأفراداً مثل : (أي) في الجزاء
والاستفهام ، وأسماء الجموع المعرفة إذا لم يكن عهداً ، سواء كان جمع سلامة
أو جمع تكسير «ال المسلمين والرجال » ، والمنكرة «كرجال ومسلمين » ، والأسماء
المؤكدة لها ؛ مثل : «كل وجميع» ، واسم الجنس إذا دخله ألف واللام من غير

عهد «كالرجل والدرارم» ، والنكرة المنافية كقولك : «لا رجل في الدار» و«ما في الدار من رجل» ، والإضافة كقولك : «ضربيت عبيدي» و«أنفقت دراهمي» .

وإما عامة فيمن يعقل دون غيره «كمن» في الجزاء والاستفهام ؛ نقول : من عندك؟ ومن جاءني أكرمه .

وإما عامة فيما لا يعقل ؛ إما مطلقاً من غير اختصاص بجنس مثل : «ما في الجزاء ، قوله : على اليد ما أخذت حتى ترد ؛ والاستفهام تقول : ماذا صنعت؟

وإما لا مطلقاً ؛ بل مختصة ببعض أجناس ما لا يعقل مثل : «متى» في الزمان جزاء واستفهاماً ، و«أين» و«حيث» في المكان جزاء واستفهاماً ، تقول : متى جاء القوم ؛ ومتى جئتني أكرمتك ؛ وأنى كنت وأينما كنت أكرمتك .

وإذ أتينا على ما أردناه من بيان المقدمة ، فلنشرع الآن في المسائل ، وهي خمس وعشرون مسألة .

* المسألة الأولى^(١) :

اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة ، واختلقو في عروضه حقيقة لمعنى فنفاه الجمهور ، وأثبتته الأقلون .

وقد احتج المشتبون بقولهم : الإطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم : عمَّ الملك الناس بالعطاء والإنعم ، وعمهم المطر والخصب والخير ، وعمهم القحط ، وهذه الأمور من المعاني ، لا من الألفاظ ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

(١) انظر : ص ١٨٨ - ١٩١ / ج ٢٠ من «مجموع فتاوى» ابن تيمية وص ٩٧ من «مسودة آل تيمية» ط المدني .

أجاب النافون بإن الإطلاق في مثل هذه المعاني مجازاً لوجهين :

الأول : أنه لو كان حقيقة في المعاني لاطرد في كل معنى ، إذ هو لازم الحقيقة ، وهو غير مطرد . ولهذا ، فإنه لا يوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها ، كزيد وعمرو بكونه عاماً لا حقيقة ولا مجازاً .

الثاني : أن من لوازم العام أن يكون متخدّاً ، ومع اتحاده متناولاً لأمور متعددة من جهة واحدة ، والعطاء والإنعم الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالأخر منها ، وكذلك الطرفان كل جزء اختص منه بجزء من الأرض ، لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في الخصب والقطن ، فلم يوجد من ذلك ما هو مع اتحاده يتناول أشياء من جهة واحدة ، فلم يكن عاماً حقيقة بخلاف اللفظ الواحد ، كلفظ الإنسان والفرس .

أجاب المثبتون عن الأول : بأن العموم ، وإن لم يكن مطروداً في كل معنى ، فهو غير مطرد في كل لفظ ، فإن أسماء الأعلام ، كزيد وعمرو ونحوه لا يتصور عروض العموم لها لا حقيقة ولا مجازاً ، فإن كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل عروضه للمعنى حقيقة وكذلك في الألفاظ ، وإن كان ذلك لا يمنع في الألفاظ وكذلك في المعاني ضرورة عدم الفرق .

وعن الوجه الثاني : أنه وإن تعذر عروض العموم للمعنى الجزئية الواقعة في امتداد الإشارة إليها حقيقة ، فليس في ذلك ما يدل على امتناع عروضه للمعنى الكلية المتصورة في الأذهان ، كالمتصورة في معنى الإنسان المجرد عن الأمور الموجبة لتشخيصه وتعيينه ، فإنه مع اتحاده مطابق لمعناه وطبيعته لمعاني الجزئيات الداخلية تخته من زيد وعمرو من جهة واحدة كمطابقة اللفظ الواحد العام لمدلولاته .

وإذا كان عروض العموم للفظ حقيقة إنما كان مطابقته مع اتحاده للمعنى
الداخلة تحته من جهة واحدة ، فهذا المعنى يعنيه متتحقق في المعاني الكلية
بالنسبة إلى جزئياتها ، فكان العموم من عوارضها حقيقة .

* المسألة الثانية^(١) :

اختلف العلماء في معنى العموم ؛ هل له في اللغة صيغة موضوعة له
خاصة به تدل عليه أم لا؟ فذهب المرجئ^(٢) إلى أن العموم لا صيغة له في لغة
العرب .

وذهب الشافعى وجماعة المعتزلة وكثير من الفقهاء إلى أن ما سبق ذكره
من الصيغ حقيقة في العموم ، مجاز فيما عداه .

ومنهم من خالف في الجمع المنكر والمعرف باسم الجنس إذا دخله الألف
واللام ؛ كما سيأتي تعريفه ، وهو مذهب أبي هاشم^(٣) .

وذهب أرباب الخصوص إلى أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ، ومجاز
فيما عداه ؛ وقد نقل عن الأشعري قوله :

أحدهما : القول بالاشتراك^(٤) في العموم والخصوص .

(١) انظر : ص ٢ - ٣ / ج ٤ من «بدائع الفوائد» لابن القيم ، طبع منير .

(٢) الإرجاء : التأثير والمرجنة من التكلمين والفقهاء أصناف منهم من قال : الإيمان مجرد التصديق كجهنم ، ومنهم من قال : الإيمان مجرد النطق بالشهادتين كالكرامية . ومنهم من قال : التصديق وعمل القلب . ومنهم من قال : الإيمان التصديق وقول اللسان ، وهم مرجنة الفقهاء . وسموا مرجنة لتأخيرهم بعض مسمى الإيمان عن الدخول في مفهومه ، وهناك طائف أخرى من المرجنة فمن أراد تفصيل القول فيها فليرجع إلى كتاب «الإيمان» لابن تيمية ، وكتب الفرق .

(٣) أبو هاشم هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، الجبائى المعتزلى .

(٤) أي الاشتراك اللغظي .

والأخر الوقف : وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة^(١) في العموم والخصوص ، أو الاشتراك ؛ ووافقه على الوقف القاضي أبو بكر^(٢) .

وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصولين .

ومن الواقعية من فصل بين الإخبار ، والوعد ، والوعيد ، والأمر ، والنهي ؛
فقال بالوقف في الإخبار والوعد ، والوعيد ، دون الأمر والنهي .

والختار إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراداً من اللفظ يقيناً ، سواء أريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك^(٣) ومنهاج الكلام فعلى ما عرف في التوقف في الأمر بين الوجوب والندب ، فعليك بنقله إلى هنا وإنما يتحقق هذا المقصود بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها .

ولنبدأ من ذلك بشبه أرباب العموم ؛ وهي نصية ؛ وإجتماعية ، ومعنوية .

أما النصية ، فمنها قول الله تعالى : «ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق» ، تمسكاً منه بقوله تعالى : «وأهلك» ، وأقره الباري تعالى على ذلك ، وأجابه بما دل على أنه ليس من أهله ، ولو لا أن إضافة الأهل إلى نوح للعموم لما صح ذلك .

ومنها أنه لما نزل قوله تعالى : «إنكم وما تعبدون من دون الله حطب جهنم» .

(١) في الحقيقة - لعله من الحقيقة -؛ ليكون بياناً لقوله : مما قيل .

(٢) هو الباقياني .

(٣) القول بالوقف على أي حال في هذه المسألة واستحکام التزاع فيها وفي سائر مسائل العموم ما يزيد الباحث يقيناً بأن كثير من مسائل أصول الفقه ظني .

قال ابن الزبوري : لأنّه من مُحَمَّداً ، ثم جاء إلى النبي ﷺ ؛ فقال له : وقد عُبَدَتِ الملائكة والمسيح ، أفتراهم يدخلون النار؟^(١) واستدلّ بعموم (ما) ولم ينكر عليه النبي ﷺ ذلك ، بل نزل قوله تعالى غير منكر لقوله ، بل مخصوصاً له بقوله تعالى : «إنّ الذين سبقت لهم منا الحسنة أولئك عنها مبعدون»^(٢) . ومنها قوله تعالى : «ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية إنّ أهلها كانوا ظالمين . قال إن فيها لوطاً قالوا نحن أعلم بن فيها لننجيئه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين» .

ووجه الاحتجاج بذلك إن إبراهيم فهم من «أهل هذه القرية» العموم ؛ حيث ذكر لوطاً ، والملائكة أقرّوه على ذلك ، وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء ، واستثناء امرأته من الناجين ، وذلك يدل على العموم .

وأما الإجماعية ، فمنها احتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله : كيف تقاتلهم وقد قال النبي ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ؛ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم» ، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك ، بل عدل أبو بكر إلى التعليق بالاستثناء وهو قوله ﷺ : «إلا بحقها» ، فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم .

ومنها احتجاج فاطمة على أبي بكر في توريثها من أبيها فدك والعوالى

(١) ذكر الأمدي بعض قصة عبد الله بن الزبوري مع النبي ﷺ مجملة ، وتصرف في العبارة وإذا أردتها مفصّلة فارجع إلى ما نقله ابن جرير وابن كثير والبغوي عن محمد بن إسحاق عند تفسيرهم لهذه الآية ، وإلى ما كتبه ابن حجر عليها في تخريجه لأحاديث «الكاف». .

(٢) يرى ابن جرير وجماعة أن قوله تعالى : «إنّ الذين سبقت لهم منا الحسنة ...» الآيات ، كلام مبتدأ وليس استثناء من قوله : « وإنكم وما تعبدون ...» لأن «ما» لغير العاقل ، والمراد بها الأصنام وما في حكمها .

بقوله تعالى : «**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين**» ، ولم ينكر عليها أحد من الصحابة ، بل عدل أبو بكر رضي الله عنه إلى ما رواه عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه إلى دليل التخصيص ، وهو قوله الله : «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة**» .

ومنها احتجاج عثمان على علي رضي الله عنه في جواز الجمع بين الأخرين بقوله تعالى : «**إلا على أزواجهم**» ، واحتجاج علي بقوله تعالى : «**وأن تجتمعوا بين الأخرين**» ، ولم ينكر على أحد منهما صحة ما احتج به ، وإنما يصح ذلك ، وإن كانت الأزواج المضافة ، والأختان على العموم .

ومنها أن عثمان لما سمع قول الشاعر ^(١) :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
قال له : كذبت ، فإن نعيم أهل الجنة لا يزول ، ولم ينكر عليه منكر ،
ولولا أن «كل» للعموم لما كان كذلك .

ومنها احتجاج أبي بكر على الأنصار بقوله صلوات الله عليه : «**الأئمة من قريش**» ^(٢) ، ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير نكير ، ولو لم يكن لفظ «**الأئمة**» عاماً لما صح الاحتجاج .

ومنها إجماع الصحابة على إجراء قوله تعالى : «**الزانية والزاني**» و«**السارق والسارقة**» ، و«**من قتل مظلوماً**» ، و«**ذروا ما بقي من**

^(١) هو لبيد بن ربيعة .

^(٢) حديث : «**الأئمة من قريش**» ، رواه النسائي من طريق أنس ، وفي الباب أحاديث أخرى منها ما رواه البخاري ومسلم من طريق أبي هريرة بلفظ : «**الناس تبع لقريش**» ، ومن طريق ابن عمر بلفظ : «**لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان**» ، انظر : تفصيل القول في روایات أحاديث هذا الباب في كتاب الإمامة من «**التلخيص الحبير**» .

الربا» ، و«لا تقتلوا نفسكم» ، و«لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» ، قوله ﷺ : «لا وصية لوارث» ، و«لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها» ، و«من ألقى سلاحه فهو آمن» ، إلى غير ذلك ؟ على العموم .

وأما الشبه المعنوية ، فمنها : أن العموم من الأمور الظاهرة الجلية ، وال الحاجة مشتدة إلى معرفته في التخاطب ، وذلك مما تحيل العادة مع توالي الأعصار على أهل اللغة إهماله ، وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه ، مع أنه لا يتقدّر في دعوى الحاجة إلى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وسائر الأعداد والخبر ، والاستخار والترجي والتمني والنداء ، وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها الأسماء ، وربما وضعوا لكثير من المسميات الفاظاً متراوحة مع الاستغناء عنها ، ومنها ما يخص كل واحد من الألفاظ المذكورة من قبل .

أما «من» الاستفهمية كقول القائل : «من جاءك؟» فلا يخلو ، إما أن تكون حقيقة في الخصوص والعموم ، أو مشتركة بينهما ، أو موقوفة ، أو ليست موضوعة لأحد الأمرين لا حقيقة ولا تجوزاً . والأول محال ، وإلا لما حسن أن يجاب بجملة العقلاء لكونه جواباً عن غير ما سُأله عنه . ولا يجوز أن تكون مشتركة أو موقوفة ، وإنما حسن الجواب بشيء إلا بعد الاستفهام عن مراد السائل ؛ وليس كذلك . ولا يجوز أن يقال لاتفاق بالأخير على إبطاله ، فلم يبق إلا أن تكون حقيقة في العموم .

وأما الشرطية : وهي عندما إذا قال السيد لعبد : «من دخل داري فأكرمه» ، فإنه إذا أكرم كل داخلي لا يحسن من السيد الاعتراض عليه ، ولو أخل بإكرام بعض الداخلين فإنه يحسن لومه وتوبيقه في العرف . وأيضاً فإنه يحسن الاستثناء من ذلك بقوله : «إلا أن يكون فاسقاً» ،

والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلاً فيه ، ولو لا أن «من» للعموم ؛ لما صح ذلك .

وعلى هذا يكون الكلام في جميع الحروف المستعملة للشرط والاستفهام مثل : ما ، وأي ، ومتى ، وأين ، وكيف ، ونحوه . ومؤكّداتها مثل كل ، وجميع ؛ فإنها للعموم . وبيانه من وجوه :

الأول : أنه إذا قال القائل لعبده : «أكرم كل من رأيته» فإنه يسقط عنه اللوم بإكرام كل واحد ، ولا يسقط بتقدير إخلاله بإكرام البعض ؛ وإنه يحسن الاستثناء بقوله : «إلا الفساق» ، وذلك دليل العموم كما سبق^(١) .

الثاني : أنه لو قال القائل : «رأيت كل من في البلد» ، فإنه يعد كاذباً بتقدير عدم رؤيته لبعضهم .

الثالث : أنه إذا قال القائل : «كل الناس علماء» ، كذبه قول القائل : «كل الناس ليسوا علماء» ، ولو لم يكن اسم «كل» للعموم ، لما كان كل واحد مكذباً للأخر ، لجواز أن يتناول كل واحد غير ما تناوله الآخر .

الرابع : أنا ندرك التفرقة بين «كل» و«بعض» ولو كان «كل» غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق ، لكونه مساوياً لـ«لإفادة للبعض» .

الخامس : أنه لو كان قول القائل : «كل الناس» لا يفيد العموم ، ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول القائل : «كلهم» بياناً لأحد الأمرين فيما دخل عليه لا تأكيداً «له» ، كما لو قال : «رأيت عيناً باصرة» .

(١) أي : من أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلاً فيه ولو لا أنه مفيد للعموم لما صح ذلك .

وأما الجمّع المعرف^(١) فهو للعموم لوجهين :

الأول : أن كثرة الجمّع المعرف تزيد على كثرة الجمّع المنكر ، ولهذا يقال : «رجال من الرجال» ولا عكس ، وعند ذلك فالجمّع المعرف إما أن يكون مفيداً للاستغراق أو للعدد غير مستغرق ، ولا يجوز أن يقال بالثاني ؛ لأن^(٢) ما من عدد يفرض من ذلك إلا ويصح نسبة إلى المعرفة بأنه منه ؛ والأول هو المطلوب .

الثاني : أنه يصح تأكيده بما هو مفيد للاستغراق والتأكيد إنما يفيد تقوية المؤكّد لا أمراً جديداً ، فلو لم يكن المؤكّد يفيد الاستغراق ، لما كان المؤكّد مفيداً له ، أو كان مفيداً لأمر جديد وهو ممتنع .

وأما النكارة المنافية كقوله : «لا رجل في الدار» ، أو في سياق النفي كقوله : «ما في الدار من رجل» ، فإن القائل لذلك يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما ، وإنه يحسن الاستثناء بقوله : «إلا زيد» ، وإنه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلاً كما ورد قوله تعالى : «فَلَمَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ» ، تكذيباً لمن قال : «ما أنزل الله على بشر من شيء» ، وكل ذلك يدل على كونها للعموم ، وأنها لو لم تكون للعموم لما كان قولنا : «لا إله إلا الله» توحيداً ، لعدم دلالته على نفي كل إله سوي الله تعالى .

وأما الإضافة كقوله : «أعتقدت عبدي وإمامي» ، فإنه يدل على العموم بدليل لزوم العتق في الكل ، وإنه يجوز لمن سمعه أن يزوج من أي العبيد ما شاء ، وأن يتزوج من الإماماء من شاء دون رضى الورثة ، وكذلك لو قال : «العبد الذين هم في يدي لفلان» ، صح الإقرار بالنسبة إلى الجميع ، ولو لا أن ذلك

(١) أي : إن لم يكن عهد كما تقدم .

(٢) (لأن) : الصواب لأنـه .

للعموم لما كان كذلك .

وأما الجنس إذا دخله الألف واللام ولا عهد فإنه للعموم لأربعة أوجه :

الأول : إذا قال القائل : «رأيت إنساناً» أفاد رؤية واحد معين ، فإذا دخلت عليه الألف واللام ، فلو لم تكن الألف واللام مفيدة للاستغرار ، لكان معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس ، لكونه معلوماً دونها ، وهو ممتنع .

الثاني : أنه يصح نعته بالجمع المعرف ، وقد ثبت أن الجمع المعرف للعموم ؛ فكذلك المنعوت به ، وذلك في قولهم : «أهل الناس الدينار الصفر والدرهم البيض» ، وإنه يصح الاستثناء منه ، كما في قوله تعالى : «إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا» وهو دليل العموم .

الثالث : أن القائل قائلان : قائل يقول : إن الألف واللام الداخلة على الاسم المفرد والجمع تفيد العموم ، وسائل بالنفي مطلقاً ، وقد ثبت أنها مفيدة للعموم في الجمع ، فالتفرق تكون قوله لأنّه لم يقل به قائل^(١) .

الرابع : أنه إذا كانت الألف واللام لتعريف المعهود عائدة إلى جميعه لعدم أولوية عودها إلى البعض منه دون البعض : فكذلك إذا كانت لتعريف الجنس .

وأما الجمع المنكر فيدل على أنه للعموم ثلاثة أوجه :

الأول : أن قول القائل : «رجال» يطلق على كل جمع على الحقيقة ؛ حتى الجمع المستغرق ، فإذا حمل على الاستغرار كان حملاً له على جميع حقائقه ، فكان أولى .

(١) هذا الدليل مبني على القول بامتناع إحداث قول ثالث إذا اختلف أهل عصر سابق على قولين ، وقد تقدم الخلاف في ذلك في المسألة التاسعة عشرة من مسائل الإجماع .

الثاني : أنه لو أراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لعينه ، وإلا كان مراده مبهمًا ، فحيث لم يعينه دل على أنه للاستغراف .

الثالث : أنه يصح دخول الاستثناء عليه بكل واحد من آحاد الجنس ، فكان للعموم .

ومن شبههم أن العرب فرقت بين تأكيد العموم والخصوص في أصل الوضع ، فقالوا في الخصوص : «رأيت زيداً عينه نفسه» ، ولا يقولون كلهم : «رأيت زيداً أجمعين» ، وقالوا في العموم : «رأيت الرجال كلهم أجمعين» ، ولا يقولون : «رأيت الرجال عينه نفسه» ، واختلاف التأكيد يدل على اختلاف المؤكد ؛ لأن التأكيد مطابق للمؤكد .

ومنها : أنهم قالوا : وقع الإجماع على أن الباري تعالى قد كلفنا أحکاماً تعم جميع المكلفين ، فلو لم يكن للعموم صيغة تفيده ، لما وقع التكليف به لعدم ما يدل عليه ، أو كان للتکليف به تکليفاً بما لا يطاق ؛ وهو محال .

وأما شبه أرباب الخصوص :

فأولها : أن تناول اللفظ للخصوص متيقن ، وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن أولى .

وثانيةها : أن أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم ، ومنه يقال : جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة ، وأنفقت دراهمي ، وصرمت نحيلي ونحوه ، فكان جعلها حقيقة فيما استعمالها فيه أغلب أولى .

وثالثها : أنه إذا قال السيد لعبدة : «أكرم الرجال ، ومن دخل داري فأعطيه درهماً ، ومتى جاءك فقير فتصدق عليه ، ومتى جاء زيد فأكرمه» ، وأين كان

وحيث حل فإنه لا يحسن الاستفسار عن إرادة البعض ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك ، فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه دون ما يحسن .

ورابعها : أنه لو كان قول القائل : «رأيت الرجال» للعموم ، لكان إذا أريد به الخصوص كان الخبر كاذباً كما لو قال : «رأيت عشرين» ؛ ولم يرى غير عشرة بخلاف ما إذا كانت للخصوص ، وأريد بها العموم .

وخامسها : لو كانت للعموم لكان تأكيدها غير مفيد لغير ما أفادته ، فكان عيناً ، وكان الاستثناء منه نقضاً .

وسادسها : «ويخص منه» من أنها لو كانت للعموم لما أجمعت ، لأن الجمع لا بد وأن يفيد ما لا يفيده المجموع ، وليس بعد العموم والاستغراف كثرة ، فلا يجمع ، وقد جمعت في باب حكاية التكرات عند الاستفهام ، فإنه إذا قال القائل : « جاءني رجل ، قلت : منون؟ » في حالة القف دون الوصل ، ومنه قول الشاعر :

أتوا ناري فقلت منون أنتم؟^(١) فقالوا الجن قلت : عموا ظلاماً^(٢) فقد قال سيبويه : إنه شاذ غير معمول به .

وأما شبه أرباب الاشتراك^(٢) :

(١) ذكر الاستاذ محى الدين عبد الحميد في تعليقه على «أوضح المسالك» : أن هذا البيت لشمير - بالمجمعه وقيل بالمهملة - بن الحارث الضبي . وفي «الحضرمي على ابن عقيل» قول آخر بأن القصة أكذوبة من أكاذيب العرب . والبيت شاذ لأربعة أمور وهي : كونه حكاية من وصالاً لمعرف غير مذكور تقديره : قالوا : أتينا وتحرك النون الثانية .

(٢) الاشتراك ؟ أي : اللغظي كما يدل عليه تعليله بعد .

فأولها : أن هذه الألفاظ والصيغ قد تطلق للعموم تارة وللخصوص تارة ؛
والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وحقيقة الخصوص غير حقيقة العموم ، فكان
اللفظ المتحد الدال عليهم حقيقة مشتركةً كلفظ العين والقرء ونحوه .

وثانيها : أنه يحسن عند إطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقتها : أنك
أردت البعض أو الكل ، وحسن الاستفهام عن كل واحد منها دليل
الاشتراك^(٢) ، فإنه لو كان حقيقة في أحد الأمرين دون الآخر لما حسن الاستفهام
عن جهة الحقيقة .

وأما شبهة من قال بالتعتميم في الأوامر والنواهي دون الأخبار ، فهو أن
الإجماع منعقد على التكاليف بأوامر عامة لجميع المكلفين عامة لهم ، فلو لم
يكن الأمر والنهي للعموم ، لما كان التكليف عاماً أو كان تكليف بما لا يطاق ؛
وهو ، محال ، وهذا بخلاف الإخبار ، فإنه ليس بتكليف ، ولأن الخبر يجوز وروده
بالمجهول ، ولا بيان له أصلاً كقوله تعالى : «وكم أهلكنا قبلهم من قرن وقرونا
بين ذلك كثيراً» بخلاف الأمر ، فإنه وإن ورد بالمجمل ، كقوله : «وأتوا حقه يوم
حصاده» ، وقوله : «أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة» ، فإنه لا يخلو عن بيان متقدم
أو متاخر أو مقارن .

والجواب من جهة الإجمال عن جملة هذه الشبهة ما أسلفناه في مسألة
أن الأمر للوجوب والندب فعليك بنقله إلى هنا .

واما من جهة التفصيل :

أما ما ذكره أرباب العموم من الآيات ، أما قصة نوح فلا حجة فيها ،
وذلك لأن إضافة الأهل قد تطلق تارة للعموم وتارة للخصوص كما في قولهم :

(١) الاشتراك ؛ أي : اللقطي كما يدل عليه تعليله بعد .

«جمع السلطان أهل البلد» ، وإن كان لم يجمع النساء والصبيان والمرضى^(١) وعند ذلك فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة أولى من القول بحمله على العموم بقرينة ، ونحن لا ننكر صحة الحمل على العموم بالقرينة ، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أم لا .

وأما قصة ابن الزبوري ، فلا حجة فيها أيضاً ، لأن سؤاله وقع فاسداً حيث ظن أن «ما» عامة فيمن يعقل ، وليس كذلك ؛ ولهذا قال له النبي ﷺ منكراً عليه : «ما أجهلك بلغة قومك! أما علمت أن ما لا يعقل»^(٢) ، وهي وإن أطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى : «والسماء وما بناتها والأرض وما طحاهما ونفس وما سواها»^٣ فليس حقيقة ، بل مجازاً ، ويجب القول بذلك جمعاً بينه وبين قوله ﷺ : «أما علمت أن ما لا يعقل» ، ولما فيه من موافقة المنقول عن أهل اللغة في ذلك .

وأما قصة إبراهيم ، فجوابها بما سبق في قصة نوح .

وأما الاحتجاج بقصة عمر مع أبي بكر ؛ فلا حجة فيها أيضاً ، لأنه إنما

(١) إنما أريد بأهل البلد الخصوص في هذا المثال لجريان العرف بعدم دعوة النساء والصبيان ، والمرضى ومن حكمهم إلى مجلس السلطان ، وقضاء العادة بعدم حضورهم فيه لقيام العذر في المريض ، وترفع مجلسه عن حضور النساء والصبيان ؛ فكان ذلك دليلاً على إرادة الخصوص من صيغة العموم ، ولو قيل : أكرم السلطان أهل البلد ؛ لدخل هؤلاء في عموم الصيغة وشملهم كرمه إما مباشرة ، وإنما عن طريق أولياء أمرهم ؛ وكذا القول في قصة نوح مع ابنه فإنه فهم من عموم الصيغة خبأ ابنه ؛ وإنما أخطأه وتوجه اللوم إليه ل أنه لم يلتفت إلى سياق الكلام وقرائن الأحوال التي تدل على أن المراد بأهله من آمن به ، وإن النجاة معقدة بالإيمان دون قربة النسب ، وأن الهلاك محيط بالكافرين وإن كانوا أقرب الناس إليه نسبة .

(٢) لم يثبت ذلك عن النبي ﷺ ، انظر : كلام ابن حجر عليه في كتابه «الكاففي الشافي في تحرير أحاديث الكشاف» .

(٣) سبق أيضاً مناقشتها .

فهم العصمة من العلة الموجبة لها في الأموال والدماء ، وهي قول : «لا إله إلا الله» ، فإنها مناسبة لذلك ، والحكم مرتب عليها في كلام النبي ﷺ فكان ذلك إيماء إليها بالتعليق ، أما أن يكون ذلك مأخوذاً من عموم دمائهم وأموالهم ، فلا . ومعارضة أبي بكر إنما كانت لما فهمه عمر من التعليل المقتضي للتعيم ،
لا لغيره^(١) .

وأما قصة فاطمة مع أبي بكر ، فالكلام في اعتقاد العموم في قوله تعالى : «يوصيكم الله في أولادكم» ، ما سبق في قصة نوح^(٢) وهو الجواب أيضاً عن احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الأخرين ، ثم قد أمكن أن يضاف ذلك إلى ما فهم من العلة الموجبة لرفع الحرج ، وهي الزوجية ، لا إلى عموم اللفظ . وكذلك احتجاج علي بقوله : «وأن تجتمعوا بين الأخرين» ، لم يكن لعموم اللفظ ، بل بما أومأ إليه اللفظ من العلة المانعة من الجمع ؛ وهي الأخوة فإنها مناسبة لذلك ، دفعاً للإصرار الواقع بين الأخرين من المزاحمة على الزوج الواحد ، وإنما يصح الاحتجاج باللفظ بمجرده أن لو كان للعموم^(٣) وهو محل النزاع ، وإن صح الاحتجاج بهذه الصور بنفس اللفظ ، فلا يتنزع أن يكون ذلك بما اقترب

(١) الظاهر أن العموم مفهوم من إضافة الدماء والأموال للضمير لا من التعليل ، بدليل أنه لو قيل : فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءً وأموالاً ؛ لم يفيد العموم مع وجود التعليل .

(٢) تقدم ما فيه أيضاً وإنما أريد به الخصوص إلا من أجل دليل التخصيص ، وهو الحديث ، ولو لولاه لبقيت الآية على عمومها ولم يكن لأحد منعها من الميراث .

(٣) الظاهر أن عثمان وعليه رضي الله عنهما فهما عموم كل من الآيتين ؛ إلا أنها لما تعارض عمومهما في باديء النظر وجب على العلماء طلب الجمع بينهما ، وعند ذلك اختلف الأئمة في طريق الجمع بينهما ، فذهب علي إلى تخصيص آية : «والذين هم لفروعهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم» ، بآية تحريم الجمع بين الأخرين . وذهب عثمان إلى عكس ذلك ، ويدل على هذا قول عثمان : أحلفهما آية وحرمتها آية .

به من قرينة العلة الرافعة للخرج في احتجاج عثمان ، والعلة المانعة من الجمع
في احتجاج علي عَنِّي اللَّهُ .

وأما تكذيب عثمان للشاعر في قوله : « وكل نعيم لا محالة زائل » ، فإنما
كان لما فهمه من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب ببيانه وبطلان
كل ما سواه ، إما أن يكون ذلك مستفاداً من مجرد قوله : « كل » ؛ فلا^(١) .

وأما استدلال أبي بكر بقوله بِكَرٌ : « الأئمة من قريش » ، إنما فهم منه
التعيم لما ظهر له من قصد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لتعظيم قريش وميزتهم على غيرهم من
القبائل ؛ فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فيهم والاستغراق ، لما حصلت
هذه الفائدة .

وأما إجماع الصحابة على إجراء ما ذكروه من الآيات والأخبار على
التعيم في كل سارق وزان وغير ذلك ، فإنما كان ذلك بناءً على ما افترن بها من
العلل المومأ إليها الموجبة للتعميم ، وهي الزنا والسرقة وقتل الظالم إلى غير ذلك .
إما أن يكون اعتقاد تعميم تلك الأحكام مستند إلى عموم تلك الألفاظ ،
فلا .

وأما ذكر من الشبهة الأولى المعنية ؛ فالجواب عنها : أنا وإن سلمنا أن
العموم ظاهر ، وأن الحاجة داعية إلى وضع لفظ يدل عليه ، ولكن لا نسلم إحالة
الإخلال به على الواضعين ، ولهذا قد أخلوا بالألفاظ الدالة على كثير من

(١) ما ذكره الأمدي من أن دلالة : (كل نعيم) في البيت ، ودلالة جميع الصيغ السابقة واللاحقة
على العموم إنما كانت بالقرائن ، خلاف الظاهر وهي دعوى لا يعجز عنهما أحد ، والإغراء في ذلك ما
يشكل في وضع الألفاظ لمعانيها ودلائلها عليه وبيعث الحيرة في مراد المتكلمين من كلامهم ، بل من سلك
ذلك المسلك أقرب إلى الحيرة عن الحق والهرب من مواجهة الأدلة والتزام ما توجبه منه إلى الإجابة عنها ،
وإنصاف مناظره من نفسه .

المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة إلى تعريفها بوضع اللفظ عليها ، وذلك كال فعل الحالى ورائحة المسك والعود وغير ذلك من أنواع الروائح والطعوم الخاصة بحالها .

فإن قيل : لا نسلم أنهم أخلوا بشيء من ذلك ، فإنهم يقولون : رائحة المسك ورائحة العود ، وطعم العسل ، وطعم السكر إلى غير ذلك ، والإضافة من جملة الأوضاع المعرفة ، ولهذا فإن الباري تعالى قد عرف نفسه بالإضافة في قوله : «ذو العرش» و«ذو الطول» ، إلى غير ذلك .

قلنا : وعلى هذا ، لا نسلم أن العرب أخلت بما يعرف العموم ، فإن الأسماء المجازية المشتركة أيضاً من الأسماء المعرفة ، كما سيأتي بيانه ، وما وقع فيه الخلاف من ألفاظ العموم ، فهي غير خارجة في نفس الأمر عن كونها حقيقة في العموم دون غيره أو مجازاً فيه وحقيقة^(١) فيه وفي غيره ، فتكون مشتركة .

وعلى كل تقدير فما خلا العموم في وضعهم عن معرف ، ولا خلاف في ذلك ، وإنما الخلاف في جهة دلالته عليه ؛ هل هي حقيقة أو مجاز ؟ وخفاء جهة من الدلالة والوقوف في تعينها لا يبطل أصل الوضع والتعريف .

وأما الشبهة الثانية : قولهم أن «من» إذا كانت استفهامية لا تخلو عن الأقسام المذكورة في نفس الأمر ؛ مسلم ، ولكن لم قالوا بوجوب تعين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك ؟

قولهم : لو كانت للخصوص لما حسن الجواب بكل العقلاء .

قلنا : ولو كانت للعموم لما حسن الجواب بالبعض الخاص لما قرروه ، وليس

(١) وحقيقة - فيه تحريف والصواب : لو حقيقة .

أحد الأمرين أولى من الآخر ، كيف وإن الجواب بالكل بتقدير أن يكون للخصوص يكون جواباً عن المسؤول عنه ، والجواب بالخصوص بتقدير أن يكون للعموم لا يكون جواباً عن المسؤول عنه ، ولذلك كان الجواب بالكل مستحسناً .

ثم ما المانع أن تكون مشتركة؟

قلنا : إذا كانت مشتركة ، وهي استفهامية ، فالاستفهام إنما هو عن مدلولها ، ومدلولها عند الاستفهام إنما هو أحد المدلولين ؛ لا بعينه ، فإذا أجاب بأحد الأمرين فقد أجاب بما سُئل عنه ، فلا حاجة بالمسؤول إلى الاستفهام .

قولهم في الشرطية : أن المفهوم من قول السيد لعبدة : «من دخل داري فأكرمه» ؛ العموم لما قرروه؟

قلنا : ليس ذلك مفهوماً من نفس اللفظ ، بل من قرينة إكرام الزائر ، حتى أنا لو قدرنا إنه لا قرينة أصلاً ، ولا تتحقق لما سوى اللفظ المذكور ، فإنما لا نسلم فهم العموم منه ، ولا جواز التعميم دون الاستفهام أو ظهور دليل يدل عليه ، بناء على قولنا بالوقف ، ويدل على ذلك أنه يحسن الاستفهام من العبد ، ولو كان على أي صفة وقدر ، وحسن ذلك يدل على الترديد ، ولولا الترديد لما حسن الاستفهام .

قولهم : إنه يحسن الاستثناء منه ؛ مسلم ، ولكن لا نسلم أنه لابد من دخول ما استثنى تحت المستثنى منه ، فإن الاستثناء من غير الجنس صحيح ، وإن لم يكن المستثنى داخلاً تحت المستثنى منه ، ولا له عليه دلالة^(١) ، ويدل على صحة ذلك قول الله تعالى : «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعُ الظَّنِّ» ، والظن

(١) الأصل في الاستثناء الاتصال ودخول المستثنى في المستثنى منه ، فعدم دخوله كما في الاستثناء المنقطع على خلاف الأصل فلا يعدل إليه إلا بدليل .

ها هنا غير داخل تحت لفظ العلم ، وقول الشاعر :

وقفت فيها أصيلاً أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد
إلا أو أرى لأيّاً ما أبینها والنؤى كالخوض بالظلومة الجلد^(١)

فإن قيل : نحن إنما ندعى ذلك فيما كان من الجنس ؛ لا في غيره .

قلنا : وإذا كان من الجنس ، فالاستثناء يدل على وجوب دخول ما استثنى تحت المستثنى منه ، أو على صلاحيته للدخول تحته ، الأول من نوع ، والثاني مسلم .

ويدل على ذلك صحة استثناء كل واحد من أحاد الجنس من جموع القلة ، وهي ما يتناول العشرة فما دونها ، وهي أفعال نحو أَفْلُس ؛ وأفعال نحو أَصْنَام ، وأفعال نحو أَرْغَفة ، وفعلة نحو صبية ، مع أن أحاد الجنس غير واجبة الدخول تحت المستثنى منه ، والاستثناء من جمع السلامة إذا لم تدخل الألف واللام ؛ فإنه من جموع القلة بنص سيبويه .

فإن قيل : نحن إنما ندعى ذلك فيما يصح استثناء العدد الكبير والقليل منه ، واستثناء العدد الكبير ، وهو ما زاد على العشرة ، لا يصح من جموع القلة .

قلنا : فليلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من الجمع المنكر ، فإنه يصح وإن كان كل واحد من المستثنيات غير واجب الدخول تحت الجمع المنكر ، بل يمكن الدخول .

فإن قيل : لو صح الاستثناء لإخراج ما يصح دخوله ، لا ما يجب دخوله ،

(١) البيتان للنابغة الذبياني من قصيدة مطلعها :

يا دار مية بالعلیاء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد

لصح أن يقول القائل رأيت رجلاً إلا زيداً ، لصلاحية دخوله تحت لفظ : رجل ، وهو غير صحيح .

وأيضاً ، فإن الاستثناء يدخل في الأعداد كقول القائل : «له علي عشرة دراهم إلا درهماً» ، وهو واجب الدخول ، وأيضاً فإن أهل اللغة قالوا بأن الاستثناء إخراج جزء من كل ، والجزء واجب الدخول في كله .

قلنا أما الأول : فلأن قوله : «رأيت رجلاً» ؛ لا يكون إلا معيناً في نفس الأمر ضرورة وقوع الرؤية عليه ، وإن لم يكن معيناً عند المستمع ، والمعين لا يصح الاستثناء منه إجمالاً .

وأما الثاني : فبعيد عن التحقيق من حيث أن وجوب ، دخول الواحد في العشرة لا يمنع من صحة دخوله فيها ، بمعنى أنه لا يمتنع دخوله فيها ، وما ليس بمحتمناع أعم من الواجب ، وعند ذلك ؛ فلا يلزم أن يكون الاستثناء لوجوب الدخول ، بل لصحة الدخول ، وهو الجواب عن الوجه الثالث أيضاً .

كيف وإن استثناء واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكناً الدخول ، وعلى ما قررناه في إبطال الاستدلال على عموم «من» استفهامية وجزائية يكون بعينه جواباً عما ذكروه من الوجه الأول في عموم «كل» و«جميع» .

قولهم : الوجه الثاني : إنه لو قال : «رأيت كل من في البلد» ؛ يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤية بعضهم ، لا نسلم لزوم ذلك مطلقاً فإنه لو قال القائل : «جمع السلطان كل التجار وكل الصناع ، وجاء كل العسكر» فإنه لا يعد في العرف كاذباً بتقدير تخلف أحد الناس ، والعرف في ذلك شائع ذاتع ، وليس حواله ذلك على القرينة أولى من حواله صورة التكذيب على القرينة^(١) .

(1) تقدم ما فيه تعليقاً في ص ٢٥٧

قولهم في الوجه الثالث : أن يقول القائل : «كل الناس علماء» يكذبه قول الآخر : «كل الناس ليسوا علماء» ، ليس كذلك مطلقاً ، فإنه لو فسر كلامه بالغالب عنده كان تفسيراً صحيحاً مقبولاً ، ومهما أمكن حمل كلامه على ذلك فلا تكاذب^(١) .

نعم إنما يصح التكاذب بتقدير ظهور الدليل الدال على إرادة الكل ؛ بحيث لا يشذ منهم واحد ، وذلك ما لا ينكر ، وإنما النزاع في اقتضاء اللفظ لذلك بطلقه .

قولهم في الوجه الرابع : أنا ندرك التفرقة بين «بعض» و«كل» مسلم ، ولكن من جهة أن بعضًا لا يصلح للاستغراف وكلاً صالح له ولما دونه ، ولا يلزم من ذلك ظهور «كل» في العموم^(٢) .

قولهم في الوجه الخامس : إنه يلزم أن يكون قوله : «كلهم» بياناً لا تأكيداً .

قلنا : وإن بين به مراده من لفظه لا يخرجه ذلك عن كونه تأكيداً لما أراده من العموم ، فإن لفظه صالح له^(٣) .

قولهم في الجمع المعرف : أن كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة المنكر .

(١) إنما حمل ذلك على الخصوص أما لعرف وإما لصيانته كلام العقلاء عن التدافع والتناقض فحمل كل من العبارتين على بعض المعنى جمعاً بين المتعارضين .

(٢) (كل) وإن كانت صالحة للخصوص والعموم غير إنها ظاهرة في العموم وإن لم تكن قاطعة فيه ، ولا تصرف إلى الخصوص إلا بغيرته .

(٣) بل يخرجه عن كونه توكيداً فإن البيان يكون بحمل استوى فيه الاحتمالات والتوكيد يكون لما وضع منها .

قلنا : متى أريد به الاستغراق أو إذا لم يرد به ذلك ، الأول مسلم ، والثاني منع ، ولا يلزم من كونه صالحًا للاستغراق أن يكون متعيناً له ، بل غايته إنه إذا قال : «رأيت رجالاً من الرجال» كان ذلك قرينة صارفة للجمع المعرف إلى الاستغراق .

قولهم : أنه يصح تأكide بما يفيد الاستغراق .

قلنا : ذلك يستدعي كون المؤكـد صالحـاً للعمـوم والدلـالة عـلـى العمـوم عـنـ التـأكـيد ، ولا يـدـلـ عـلـى كـوـنـهـ مـتـعـيـنـاـ بـوـضـعـهـ لـلـعـمـومـ^(١) .

قولهم في تعميم النكرة المنافية : لو قال : «لا رجل في الدار» ؛ فإنه يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما .

قلنا : إنما عد كاذباً بذلك ؛ لأن قوله : «لا رجل في الدار» إنما ينفي حقيقة رجل في الدار ، فإذا وجد رجل في الدار ، كان كاذباً ولا يلزم من ذلك العموم ، في طرف النفي ، إذ هو نفي ما ليس بعام^(٢) .

قولهم : إنه يحسن الاستثناء ؛ سبق جوابه^(٣) .

قولهم : إنه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلاً .

(١) متى سلم صحة توكيده بما يفيد الاستغراق ؛ وجب أن يسلم ظهوره في العموم وضعـعاـ دـلـالـةـ لاـ صـلـاحـيـتـهـ لـهـ فـقـطـ ؛ وـالـأـ سـمـيـ التـابـعـ بـيـانـاـ لـلـمـرـادـ لـاـ توـكـيدـاـ.

(٢) ما ذكره تقرير الإفادـةـ هـذـهـ الصـيـغـ لـلـعـمـومـ وـبـيـانـ لـطـرـيقـ إـفـادـهـ لـهـ فـإـنـ نـفـيـ حـقـيقـةـ (ـرـجـلـ)ـ فـيـ الدـارـ بـوـجـودـهـ فـيـهاـ ، وـبـذـلـكـ يـتـبـيـنـ الـعـمـومـ فـيـ طـرـقـ النـفـيـ وـالـتـعـلـيلـ بـقـولـهـ إـذـ هـوـ نـفـيـ لـاـ لـيـسـ بـعـامـ قـلـبـ للـحـقـائـقـ ؛ فـإـنـهـ نـفـيـ لـاـ هـوـ عـامـ عـمـومـاـ بـدـلـيـاـ فـيـفـيدـ الـعـمـومـ ظـاهـراـ أـوـ قـطـعاـ بـخـلـافـ نـفـيـ ماـ هـوـ عـامـ عـمـومـاـ شـمـولـيـاـ ؛ فـإـنـهـ مـحـتمـلـ لـلـعـمـومـ وـلـخـصـوصـ عـلـىـ السـوـاءـ ، وـالـخـصـوصـ أـسـعـ إـلـىـ الـفـهـمـ نـحـوـ مـاـ كـلـ الـدـرـاـمـ أـحـدـتـ .

(٣) سـبـقـ أـيـضاـ مـاـ فـيـهاـ تـعـلـيـقاـ .

قلنا : سبق جوابه أيضاً^(١) .

قولهم : لو لم يكن للعموم لما كان قول القائل : «لا إله إلا الله» توحيداً.

قلنا : لم يرد المتكلم بها العموم ، فلا يكون قوله توحيداً ، وإن أراد ذلك كان توحيداً لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ ، بل من قرينة حال المتكلم الدالة على إرادة التوحيد . وعلى هذا يكون الحكم أيضاً فيما إذا قال : «ما في الدار من رجل» وقول أهل الأدب : إنها للعموم ؛ يمكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب^(٢) .

قولهم في الإضافة : إذا قال : «أعتقدت عبيدي وإمائي» ثم مات ، جاز لمن سمعه أن يزوج من شاء من العبيد ، دون رضى الورثة .

قلنا : ولو قال : «أنفقت دراهمي ، وصرمت نحيلي ، وضربت عبيدي» فإنه لا يعد كاذباً بتقدير عدم إنفاق بعض دراهمه ؛ وعدم صرم بعض نحيله ، وعدم ضرب بعض عبيده ، ولو كان ذلك للعموم ، لكن كاذباً ، وليس صرف ذلك إلى القرينة^(٣) أولى من صرف ما ذكروه إلى القرينة ، وهو الجواب عن قوله : «العبيد الذين في يدي لفلان» .

وما ذكروه في الدلالة على تعميم اسم الجنس ، إذا دخله الألف واللام .

أما الوجه الأول من قولهم : إنه لا بد للألف واللام من فائدة .

قلنا : يمكن أن تكون فائدتها تعريف المعهود ، وإن لم يكن ثم معهود .

(١) سبق أيضاً ما فيها تعليقاً .

(٢) هذا خلاف ما ظهر من الصيغة وما نقل عن أهل الأدب فيها .

(٣) الظاهر من هذه الصيغة العموم ، وقد يراد بها الخصوص بقرينة العرف ، وإنذ لا تكون كاذبة بالحلف ، وقد عرف بالاستقراء تأثير العرف في جميع العقود وبناء الأحكام عليه .

فالتردد بين العموم والخصوص على السوية ، بخلاف ما قبل دخولها^(١) .

وأما الوجه الثاني : فقد قيل إنه من النقل الشاذ الذي لا اعتماد عليه وهو مع ذلك مجاز ، ولهذا فإنه لم يطرد في كل اسم فرد ، فإنه لا يقال : « جاءني الرجل العلماء ، والرجل المسلمون » ، ثم وإن أمكن نعته بالجمع ، فإنما كان ذلك لأن المراد من قولهم إنما هو جنس الدينار وجنس الدرهم ، لا جملة الدنانير وجملة الدر衙م ، وحيث كان الهلاك بجنس الدينار والدرهم لأمر متحقق في كل واحد من ذلك الجنس ؛ جاز نعته بالجمع ؛ نظراً إلى اقتضاء المعنى للجمع ، لا نظراً إلى اقتضاء لفظ الدينار والدرهم .

وأما الاستثناء في الآية ، فهو مجاز ، ولهذا لم يطرد فإنه لا يحسن أن يقال : «رأيت الرجل إلا العلماء» ، وعلى هذا التححو ، ثم لو كان ذلك صالحًا للاستغراب لأمكن مع اتحاده أن يؤكّد «بكل» و«جميع» كما في «من» في قوله : «من دخل داري أكرمته» وهو غير جائز ، فإنه لا يحسن أن يقال : « جاءني الرجل كلهم أجمعون »^(٢) ، ويمكن أن يقال : إن مثل هذا قياس في اللغة ؛ وهو غير جائز .

وأما الوجه الثالث : فدفعه بنع الحصر فيما قيل ، بل القائل ثلاثة ، والثالث هو القائل بالتفصيل .

(١) يقال : إن الكلام مفروض فيما إذا لم يكن عهد ؛ والا كان ذلك قرينة على إرادة العهد ، ودعوى أن الفائدة هي التردد بين العموم والخصوص على السوية تناقض المقصود الأول من وضع اللغات وهو الإبهام لا الإيقاع السامي أو القاريء في شك وحيرة ، فتعين أن تكون الفائدة الدلالة على العموم ظاهراً أو نصاً . (انظر : ما يدور عليه كلام الأمدي في الرد على شبه القائلين بالخصوص .

(٢) هذا لا يصح على من يقول باتفاقية اسم الجنس المجموع للعموم إذا دخلت عليه الألف واللام دون المفرد .

وأما الوجه الرابع : فحاصله يرجع إلى القياس في اللغة وقد أبطلناه .

وأما ما ذكروه في تعميم الجمع المنكر ، أما الوجه الأول منه ، فعنـه

جوابـان :

الأول : أن قول القائل : « رجال » حقيقة في كل عدد على خصوصه ؛
منـعـ ، وإن أراد به أنه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع الأعداد فمسلم ،
ولـكـنـ لا يلزم من ذلك أن يكون دالـاـ على ما هو الأخـصـ ، لا حـقـيقـةـ ولا مـجاـزاـ ،
وعـلـىـ هـذـاـ ، فقد بـطـلـ القـوـلـ بـأـنـاـ إـذـاـ حـمـلـنـاهـ عـلـىـ الـاسـتـغـرـاقـ ، كانـ حـمـلـاـ لـهـ عـلـىـ
جـمـيـعـ حـقـائـقـهـ ؛ ضـرـورـةـ اـتـحـادـ مـدـلـولـهـ .

الثـانـيـ : وإن سـلـمـنـاـ أـنـ حـقـيقـةـ فيـ كـلـ عـدـدـ بـخـصـوصـهـ ، غـيرـ أـنـهـ لـيـسـ
حـمـلـهـ عـلـىـ الـاسـتـغـرـاقـ ؛ معـ اـحـتمـالـ عـدـمـ الإـرـادـةـ ، أـولـىـ منـ حـمـلـهـ عـلـىـ الـأـقـلـ ،
معـ كـوـنـهـ مـسـتـيقـنـاـ .

واما الوجه الثاني : فإنـماـ يـلـزـمـ المـتـكـلـمـ بـهـ بـيـانـ إـرـادـةـ الـبعـضـ عـيـنـاـ ؛ إنـ لـوـ
كـانـ الـلـفـظـ مـوـضـوـعـاـ لـهـ .

واما إذا كان مـوـضـوـعـاـ لـبـعـضـ مـطـلـقـ فـلاـ ، واما الـاستـثـنـاءـ فـقدـ عـرـفـ جـوابـهـ .

كيفـ وـإـنـ أـهـلـ الـلـغـةـ اـتـفـقـواـ عـلـىـ تـسـمـيـتـهـ نـكـرـةـ ؟ وـلـوـ كـانـ لـلـاسـتـغـرـاقـ لـكـانـ
مـعـرـفـاـ كـلـهـ ؛ فـلاـ يـكـونـ مـنـكـرـاـ مـخـتـلـطاـ بـغـيرـهـ .

قولـهمـ : إنـ العـرـبـ فـرـقـتـ بـيـنـ تـأـكـيدـ الـواـحـدـ وـالـعـمـومـ بـاـ ذـكـرـوـهـ ، إـنـماـ يـصـحـ أـنـ
لـوـ كـانـ : « كـلـهـ أـجـمـعـونـ » تـأـكـيدـ لـلـعـمـومـ ، وـلـيـسـ كـذـلـكـ ، بلـ هوـ تـأـكـيدـ لـلـفـظـ
الـذـيـ يـجـوزـ أـنـ يـرـادـ بـهـ الـعـمـومـ وـغـيرـ الـعـمـومـ ⁽¹⁾ .

(1) تـقـدـمـ الجـوابـ عـنـهـ تـعلـيقـاـ .

قولهم : لولم يكن للعموم صيغة تدل عليه ، لكان التكليف بالأمور العامة تكليفاً بما لا يطاق .

قلنا : إنما يكون كذلك إن لولم يكن ثم ما يدل على التعميم وليس كذلك ، ولا يلزم من عدم صيغة تدل عليه بوضعها دون قرينة التكليف بالمحال مع وجود صيغة تدل عليه مع القرينة .

وأما شبه أرباب الخصوص : قوله في الشبهة الأولى : إن الخصوص متيقن .

قلنا : ذلك لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة! فإن الثلاثة مستيقنة في العشرة ولا يدل على كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة مجازاً في الزيادة .
إن قيل : إلا أن الزيادة في العشرة على الثلاثة أيضاً مستيقنة .

قيل : ليس كذلك وإنما صح استثناؤها بقوله : «علي عشرة إلا ثلاثة» .
كيف وإن ما ذكروه من الترجيح معارض بما يدل على كونه حقيقة في العموم ، وذلك لأنه من المحتمل أن يكون مراد المتكلم العموم ، فلو حمل لفظه على الخصوص لم يحصل مراده ، وبتقدير أن يكون مراده الخصوص لا يمتنع حصول مقصوده منه بتقدير الحمل على العموم ، بل المقصود حاصل وزيادة ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

قولهم في الشبهة الثانية : إن أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص ، لا نسلم حقيقة ذلك وإن سلم ، إلا أن ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ، ومجازاً في العموم ؛ ويدل عليه أن استعمال لفظ الغائب والعذرة غالب في الخارج المستقدر من الإنسان ، وإن كان مجازاً فيه ؛ وحقيقة في الموضع المطمئن من الأرض ، وفناء الدار ، وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية

المخصوصة ، وإن كان غالب الاستعمال في الرجل المقدم .

قولهم في الثالثة : إنه لا يحسن الاستفهام عن إرادة البعض بخلاف العموم .

قلنا : حسن الاستفهام عن إرادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم ، ودليل ذلك إنه لو قال القائل : «دخل السلطان البلد ، ولقيت بحراً ، وناظحت جبلاً ، ورأيت حماراً» فإنه يحسن استفهمه : هل أردت بالسلطان نفسه أو عسکره؟ ، وهل أردت بالجبل الحقيقى أو الرجل العظيم؟ وهل أردت بالحمار الحمار الحقيقى أو البليد؟ وأردت بالبحر البحر الحقيقى أو رجلاً كريماً ، وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه^(١) بدليل الثلاثة من العشرة .

قولهم في الرابعة : لو كان قوله : «رأيت الرجال» للعموم ، لكان كاذباً بتقدير إرادة المخصوص .

قلنا : إنما يكون كاذباً مع كون لفظه حقيقة في العموم إن لولم يكن لفظه صالحًا لإرادة البعض تجوزاً ، ولهذا فإنه لو قال : «رأيتأسداً وحماراً أو بحراً» وكان قد رأى إنساناً شجاعاً وإنساناً بليداً وإنساناً كريماً ، لم يكن كاذباً ، وإن كان لفظه حقيقة في غيره . وهذا بخلاف ما إذا قال : «رأيت عشرة رجال» ولم يكن رأى غير خمسة ، فإن لفظ العشرة مما لا يصح للخمسة لا حقيقة ولا تجوزاً .

قولهم في الخامسة : إنه لو كانت هذه الصيغة للعموم لكان تأكيدها عبشاً ليس كذلك ، فإنه يكون أبعد عن مجازفة المتكلم ، وأبعد عن قبول التخصيص ، وأغلب على الظن .

(١) أي لا يوجب كون الصيغة حقيقة في المتيقن مجازاً فيما زاد عليه .

كيف! وإنه يلزم على ما ذكروه صحة تأكيد الخاص^(١) بقولهم : « جاء زيد عينه نفسه » ، وتأكيد عقود الأعداد كقوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » وما هو الجواب هنا عن التأكيد يكون جواباً في العموم .

قولهم : وكان الاستثناء منها نقضاً يلزم عليه الاستثناء من الأعداد المقيدة كقوله : « الله على عشرة إلا خمسة » فإنه صحيح بالاتفاق ، مع أن لفظ العشرة صريح فيها ، وجوابه في الأعداد جوابه في العموم .

قولهم في السادسة : إن « من » لو كانت للعموم لما جمعت .

قلنا : قد قيل إن ذلك ليس بجمع وإنما هو إلحاد زيادة الواو وإشباع الحركة ، وبتقدير أن يكون جمعاً . فقد قال سيبويه : إنه لا عمل عليه ، لما فيه من جمع « من » حالة الوصل ، وإنما تجتمع عندما إذا حكى بها الجمع المنكر حالة الوقف ، وإذا ذاك فلا تكون للعموم .

وأما شبه أرباب الاشتراك :

قولهم في الشبهة الأولى : إن هذه الصيغ قد تطلق تارة للعموم ، وتارة للخصوص ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

قلنا : الأصل في الإطلاق الحقيقة بصفة الاشتراك ، أو لا بصفة الاشتراك؟

الأول : منوع ، والثاني : مسلم ؛ وذلك لأنه إذا كان مشتركاً افترق في فهم كل واحد من مدلولاته إلى قرينة تعينه ضرورة تساوي نسبة اللفظ فيه إلى الكل ، والقرينة قد تظهر ، وقد تخفي وذلك يفضي إلى الإخلال بمقصود الوضع ، وهو التفاهم ، وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ حقيقة في مدلول واحد ،

(١) صحة تأكيد - فيه سقط لا يصح المعنى دون تقديره ، والتقدير : عدم صحة تأكيد .

فإنه يحمل عليه عند إطلاقه من غير افتخار إلى قرينة مخلة بالفهم .

قولهم في الثانية : أن يحسن الاستفهام .

قلنا : ذلك يدل على كون اللفظ مشتركاً ، فإنه يحسن مع كون اللفظ متعدد المدلول ، كما لو قال القائل : « خاصمت السلطان » فيقال : « أخصمته ؟ » مع كون اللفظ حقيقة في شيء ومجازاً في غيره ، كما سبق تمثيله من قول القائل : « صدمت جبلاً ، ورأيت بحراً ، ولقيت حماراً » ؛ فإنه يحسن استفهامه ، إنك أردت بذلك المدلولات الحقيقة أو المجازية من الرجل العظيم ، وال الكريم ، والبليد . وذلك لفائدة زيادة الأمان من المجازفة في الكلام ، وزيادة غلبة الظن وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه ، وللمبالغة في دفع المعارض كما سبق في التأكيد .

وأما طريق الرد من فرق من الواقفية بين الأوامر والأخبار ، فهو أن كل ما يذكرونها في الدلالة على وجوب التوقف في الأخبار ، فهو بعينه مضطرب في الأوامر .

قولهم : أولاً : إن الأمر تكليف .

قلنا : ومن الأخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها ، كقوله تعالى : « الله خالق كل شيء » و « وهو بكل شيء عالم » .

وكذلك عمومات الوعد والوعيد ، فأنا مكلفو بمعرفتها ، لأن بذلك يتحقق الانزجار عن المعاصي ، والانقياد إلى الطاعات ، ومع التساوي في التكليف فلا معنى للوقوف وإن سلمنا إن ذلك ليفرضي إلى التكليف بما لا يطاق ، فهو غير متنع عندنا على ما سبق تقريره^(١) .

(١) سبق أيضاً ما فيه تعليقاً على المسألة الأولى من مسائل المحكوم فيه .

قولهم : ثانياً : إن من الأخبار ما يرد بالجهول من غير بيان ، بخلاف الأمر .

قلنا : لا نسلم امتناع ورود الأمر بالجهول^(١) كيف وإن هذا الفرق وإن دل على عدم الحاجة فيما كان من الأخبار لم تكلف بمعرفتها إلى وضع اللفظ العام بإزائه فغير مطرد فيما كلفنا بمعرفته كما سبق ، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خبر وخبر .

* المسألة الثالثة :

اختلف العلماء في أقل الجمع هل هو اثنان أو ثلاثة؟ وليس محل الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة ، وهو : ضم شيء إلى شيء ، فإن ذلك في الاثنين والثلاثة ، وما زاد من غير خلاف ، وإنما محل النزاع في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل قولهم : « رجال ومسلمون » .

وإذ تنقح محل النزاع فنقول : مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي أبي بكر والأستاذ إبي إسحاق^(٢) وجماعة من أصحاب الشافعى رحمه الله ، كالغزالى وغيره أنه اثنان .

ومذهب ابن عباس والشافعى وأبي حنيفة ومشايخ المعتزلة ، وجماعة من أصحاب الشافعى : أنه ثلاثة .

وذهب إمام الحرمين^(٣) إلى أنه لا يمتنع رد لفظ الجمع إلى الواحد .

(١) لا يرد أمر ولا نهي ولا خبر تضمن تكليفاً بجهول إلا وقد سبقه أو لحقه بيان ، والإلا كان منافي للحكمة وكان تكليفاً بما لا يطاق .

(٢) هو إبراهيم بن محمد الإسپرايني شارك أبا بكر الباقلاني في الأخذ عن عبد الله محمد ابن أحمد بن مجاهد الطائي صاحب الأشعري وعنه أخذ أبو القاسم عبد الجبار ابن علي الإسپرايني وعن أبي القاسم أخذ إمام الحرمين وعن إمام الحرمين أخذ الفزالي .

(٣) إمام الحرمين هو أبو المعالى عبد الملك الجوني مات سنة ٤٨٧ .

احتاج الأولون بحجج من جهة الكتاب ، والسنة ، وأشعار اللغة ،
والإطلاق .

إما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى : «إنا معكم مستمعون» وأراد به موسى وهارون ، قوله تعالى : «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَلُوا» ، قوله تعالى : «وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسْوَرُوا الْحَرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاؤِدَ فَفَزَعُهُمْ قَالُوا لَا تَخْفَ خَصْمَانِ بَغْيَ بَعْضِنَا عَلَى بَعْضٍ» ، قوله تعالى : «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْرَجَةً فَلَأْمَهُ السَّدِسُ» ، وأراد به الأخوين ، قوله تعالى : «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا» ، وأراد به يوسف وأخاه ، قوله تعالى : «وَكَنَا لِحْكَمِهِمْ شَاهِدِينَ» ، وأراد به داود وسلامان ، قوله تعالى : «هَذَا نَحْنُ خَصْمَانٌ اخْتَصَمْنَا» ، قوله تعالى : «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَّتْ قُلُوبُكُمَا» .

وأما من جهة السنة ما روي عن النبي ﷺ إنه قال : «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(۱)

وأما من جهة الإشعار اللغوي ؛ فهو أن اسم الجماعة مشتق من الاجتماع ، وهو : ضم شيء إلى شيء ، وهو متتحقق في الاثنين حسب تتحققه في الثلاثة وما زاد عليها ، ولذلك تتصرف العرب وتقول : جمعت بين زيد وعمرو فاجتمعوا ، وهما مجتمعان ، كما يقال ذلك في الثلاثة ، فكان إطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة .

وأما من جهة الإطلاق فمن وجهين :

(۱) قال البخاري في «صححه» : (باب اثنان فما فوقهما جماعة) ، وقال ابن حجر في «الفتح» : هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة ، منها : في ابن ماجه من حديث أبي موسى الأشعري - انظر تفصيل الكلام عليه في «فتح الباري» .

الأول : أن الاثنين يخبران عن أنفسهما بلفظ الجمع فيقولان : قمنا ، وقعدنا ، وأكلنا ، وشربنا ، كما تقول الثلاثة .

الثاني : أنه يصح أن يقول القائل إذا أقبل عليه رجالان في مخافة : أقبل الرجال ، وذلك كله يدل على أن لفظ الجمع حقيقة في الاثنين إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة .

أما قوله تعالى : «إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمْعُونَ» فالمراد به موسى وهارون وفرعون وقومه وهم جمع ، وقوله تعالى : «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوكُمْ» فكل طائفه جمع ، وأما قصة داود فلا حجة فيها ، فإن الخصم قد يطلق على الواحد وعلى الجماعة ، فيقال : هذا خصمي ، وهؤلاء خصمي ، وليس في الآية ما يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحداً ، وقوله تعالى : «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَا مِمْمَأَةٌ لِلْمُرَادِ بِهِ الْثَّلَاثَةِ» فالمراد به الثلاثة ، وحيث ورثناها السادس مع الأخرين لم يكن ذلك مخالفًا لمعنى لفظ بل لمفهومه ، بدليل آخر ، وهو انعقاد الإجماع على ذلك ^(١) والمراد من قوله تعالى : «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا» يوسف وأخوه وشمعون الذي قال : «لَنْ أَبْرُحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذِنَ لِي أَبِي» .

والمراد من قوله تعالى : «وَكُنَا لِحُكْمِهِ شَاهِدِينَ» ، داود وسلمان والمحكوم له ، وهم جماعة .

وقوله تعالى : «هَذَانِ خُصْمَانِ اخْتَصَمُوا» ، فالجواب عنه ما تقدم في قصة داود .

وقوله تعالى : «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَفَّتْ قُلُوبَكُمَا» ، فهو أشبه بما

(١) لم ينعقد إجماع الصحابة على توريث الأم السادس مع الأخرين ويدل على ذلك ما يجيء من خلاف ابن عباس لعثمان ومناقشته إياه في المسألة .

يحتاج به ها هنا ، ويمكن أن يجاح عنه بأن الخطاب وإن كان مع اثنين ؛ وإنه ليس لكل واحد منهما في الحقيقة سوى قلب واحد ، غير أنه قد يطلق اسم القلوب على ما يوجد للقلب الواحد من الترددات المختلفة إلى الجهات المختلفة مجازاً ، ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما : إنه ذو قلبين ، وعند ذلك فيجب حمل قوله : «قلوبكما» على جهة التجوز دون الحقيقة ، جماعاً بينه وبين ما سندكره من الأدلة الدالة على امتناع إطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة .

ويمكن أن يقال إنما قال : «قلوبكما» تجوازاً حذراً من استثقال الجمع بين تثنين .

وقوله ﷺ : «الاثنان فما فوقهما جماعة» ؛ إنما أراد به أن حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما وإدراك فضيلة الجماعة^(١) ويجب الحمل عليه ، لأن الغالب من النبي ﷺ أن يعرفنا الأحكام الشرعية ، لا الأمور اللغوية ، لكونها معلومة للمخاطب ولما سيأتي من الأدلة .

وأما ما ذكروه من الإشعار اللغوي ؛ فجوابه أن يقال : وإن كان ما منه استثقال لفظ الجماعة في الثلاثة موجوداً في الاثنين ، فلا يلزم إطلاق اسم الجماعة عليهم ، إذ هو من باب القياس في اللغة وقد أبطلناه ، ولهذا فإن المعنى الذي صح منه استثقال اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، وهو قرار المائع فيها ؛ متحقق في الجرة والكوز ، ولا يصح تسميتهم قارورة ، كيف وإن ذلك لا يطرد في اسم الرجال والمؤمنين وغيرهما من أسماء الجموع ، إذ هو غير مشتق من

(١) الأولى أن يجاح عن ذلك بعدم صحة الحديث ، وبأنه استدلال في غير محل النزاع ؛ إذ الخلاف إنما هو في الألفاظ التي تسمى في اللغة جموعاً لا في مادة الجمع ، كما تقدم بيان ذلك في تحرير محل النزاع ، وكما سيجيء له آخر الجواب عما ذكروه من الإشعار اللغوي .

الجمع والخلاف واقع في إطلاقه على الاثنين حقيقة .

وجواب الإطلاق الأول : أن ذلك لا يدل على أن الاثنين جمع بدليل صحة قول الواحد لذلك ، مع أنه ليس بجماعة ، ولهذا فإنه لا يصح إخبار غيرهما عنهم بذلك ، فلا يقال عن الاثنين : «قاموا وقعدوا» بل : قاما وقعدا .

وجواب الإطلاق الثاني : أن ذلك أيضاً لا يدل على أن الاثنين جماعة ، بدليل صحة قوله : « جاء الرجال » عندما إذا أقبل عليه الواحد في حال الخافف ، والواحد ليس بجمع بالاتفاق .

وأما حجج القائلين بإن أقل الجمع ثلاثة فست :

الأولى : ما روي عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الأم من الثالث إلى السادس بأخوين : قال الله تعالى : « فإن كان له إخوة فألمه السادس » ، وليس الأخوان إخوة في لسان قومك ، فقال عثمان : لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلني وتوارثه الناس ^(١) ، ولولا أن ذلك مقتضي اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان ، وأقره عليه عثمان ؛ وهما من أهل اللغة وفصحاء العرب .

الثانية : أن أهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال ، فإذا إطلاق اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق .

الثالثة : أنه لو صح إطلاق الرجال على الرجلين لصح نعتهما بما ينعت به الرجال ، ولا يصح أن يقال : جاءني رجالان ثلاثة ، كما يقال : جاءني رجال ثلاثة ؛ ولصح أن يقال : رأيت اثنين رجالاً ، كما يقال : رأيت ثلاثة رجال .

(١) ذكر ابن كثير في « تفسيره » لأيات المواريث : أن البيهقي روى هذا الأثر في « سننه الكبرى » من طريق شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس ، وقال ابن كثير : في صحة هذا الأثر نظر ؛ فإن شعبة هذا تكلم فيه مالك ابن أنس ؛ فارجع إليه .

الرابعة : أن أهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع ، فقالوا في الاثنين : فعلاء ، وفي الجمع : فعلوا .

الخامسة : أنه يصح أن يقال : ما رأيت رجالاً بل رجلين ، ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة ، لما صح نفيه .

السادسة : أنه لو قال : لفلان علي دراهم ؛ فإنه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة ، وكذلك في النذر والوصية .

وهذه الحجج ضعيفة :

أما الحجة الأولى : فهي معارضة بما روي عن زيد بن ثابت أنه قال : الأخوان ؛ إخوة ، وروي عنه أنه قال : أقل الجمع اثنان ، وليس العمل بأحدهما أولى من الآخر .

وأما الثانية : فهو أن التفرقة بين الرجلين والرجال أن اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين ، والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما .

وأما الثالثة : فهو أن الثلاثة نعت للجمع العام ، وهو الرجال ، ولا يلزم أن يكون نعتاً للجمع الخاص ؛ وهو رجلان ، وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم : رأيت اثنين رجالاً ؛ من حيث أن رجالاً اسم للجمع العام وهو الثلاثة وما زاد عليها ، فلا يلزم أن يكون اسمماً لما دون ذلك ، وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير التثنية وضمير الجمع ، فإن ضمير : «فعلاء» لجمع خاص وهو الاثنان ، و«فعلوا» ضمير ما زاد على ذلك .

وأما الخامسة : فإنه إذا رأى رجلين ، لا نسلم أنه يصح قوله : ما رأيت رجالاً إلا أن يريد به ما زاد على الاثنين .

وأما الأحكام فممنوعة على أصل من يرى أن أقل الجمع اثنين .

وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح
وإلا فالوقوف لازم^(١) .

* المسألة الرابعة :

اختلف القائلون بالعموم في العام بعد التخصيص ، هل هو حقيقة في
الباقي أو مجاز ؟ على ثمانية مذاهب :

فمنهم من قال : إنه يبقى حقيقة مطلقاً على أي وجه كان المخصوص ، وهو
مذهب الحنابلة وكثير من أصحابنا .

ومنهم من قال : إنه يبقى مجازاً كيف ما كان المخصوص ، وهو مذهب كثير
من أصحابنا وإليه ميل الغزالى وكثير من المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة ،
كعيسى بن أبى وغيرة .

ومن أصحاب أبي حنيفة من قال : إن كان الباقي جمعاً ، فهو حقيقة ؛
وإلا فلا ؛ وهو اختيار أبي بكر الرazi .

ومنهم من قال : إن خص بدلليل لفظي فهو حقيقة ؛ كيف ما كان
المخصوص متصلةً ، أو منفصلةً ، وإلا فهو مجاز .

ومنهم من قال : إن خص بدلليل متصل ، كقوله : «من دخل داري
وأكرمني أكرمه» ، أو استثناء كقوله : «من دخل داري أكرمنه سوىبني تميم» ،

(١) اعترف الأمدي بأن هذه المسألة اجتهادية وانتهى منها دون أن يختار لنفسه رأياً فيها . وذلك
لعدم سلامية الأدلة من الطرفين في نظره ؛ فلزمه القول بأن من مسائل أصول الفقه ما هو ظني ، بل ما هو
مشكوك في صحته .

فحقيقة ؛ وإنما مجاز ، وهو اختيار القاضي أبي بكر^(١) .

وقال القاضي عبد الجبار من المعتزلة : إن كان مخصوصه شرطاً ، كما سبق تثليله ، أو تقيداً بصفة ، كقوله : «من دخل داري عالماً أكرمه» فهو حقيقة ، وإنما فهو مجاز ، حتى في الاستثناء .

وقال أبو الحسين البصري : إن كانت القرينة المخصوصة مستقلة بنفسها ، وسواء إن كانت «عقلية» كالدلالة الدالة على أن غير قادر غير مراد بالخطاب في العبادات ، «أو لفظية» كقول المتكلم بالعموم : أردت به البعض الفلاني ، فهو مجاز ، وإنما فهو حقيقة ، وسواء كانت القرينة شرطاً ، أو صفة مقيدة ، أو استثناء .

ومن الناس من قال : إنه حقيقة في تناول اللفظ له ، مجاز في الاقتصار عليه .

والمحتر تفريعاً على القول بالعموم ، إنه يكون مجازاً في المستبقي ، واحداً كان أو جماعة ، وسواء كان المخصوص متصلة أو منفصلة ، عقلياً أو لفظياً ، باستثناء أو شرط ، أو تقيد بصفة .

ودليل ذلك أنه إذا كان اللفظ حقيقة في الاستغراق والهيئة الاجتماعية من كل الجنس ، فصرفه إلى البعض بالقرينة ، كيف ما كنت القرينة ، إما أن يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً ، لا يجوز أن يقال بكونه حقيقة فيه ، وإنما كان اللفظ مشتركاً بينه وبين الاستغراق ؛ ضرورة اختلاف معنوييهما بالبعضية والكلية ، وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولاً لللفظ^(٢) ،

(١) هو الباقياني ..

(٢) أي : فليس من المشترك المعنوي .

وال المشترك لا يكون ظاهراً بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض^(١) ، وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم ، فلم يبق إلا أن يكون مجازاً .

فإن قيل : ما المانع أن يكون حقيقة فيهما ، باعتبار اشتراكهما في الجنسية ، على وجه لا يكون مشتركاً^(٢) ولا مجازاً في أحدهما ، والذي يدل على كونه حقيقة في البعض المستبقى أن اللفظ كان متناولاً له حقيقة قبل التخصيص ؛ فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثراً فيه ، سلمنا أنه ليس حقيقة في الجنس المشترك ، ولكن ما المانع من كون اللفظ بمطلقه حقيقة في الاستغراق ، ومع القرينة يكون حقيقة في البعض ، سلمنا امتناع بقائه حقيقة فيه ، ولكن متى إذا كان دليلاً للتخصيص لفظياً متصلةً أو منفصلةً .

الأول معنٍ ، والثاني مسلم ؛ وذلك لأنه إذا كان الدليل المخصوص لفظياً متصلةً ، وسواء كان شرطاً أو تقيداً بصفة أو استثناء ، فإن الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر مستقلاً موضوعاً للبعض ؛ فإنه إذا قال : «من دخل داري أكرمه» كان له معنى ، فإذا زاد شرطاً أو صفة أو استثناء ، كقوله : «من دخل داري وأكرمني أكرمه» ، ومن دخل دار عالماً أكرمه ، أو من دخل داري أكرمه إلا بنبي تيم» ؛ تغير ذلك المعنى الأول ، وصار معنى الشرط الداخل المكرم ، ومعنى الصفة الداخل العالم ، ومعنى الاستثناء الداخل من ليس من بنبي تيم ، فكان اللفظ والمعنى مختلفاً ، وكل واحد من اللفظين حقيقة في معناه ، وصار هذا بمنزلة قول القائل : «مسلم» فإن له معنى ، فإذا زاد فيه ألف واللام فقال : «المسلم» ، أو زاد فيه الواو والنون فقال : «مسلمون» ؛ فإن اللفظ

(١) معنى الجملة : أن المشترك اللغطي لا يكون ظاهراً بنفسه في بعض مدلولاته دون البعض لكونه مجملة .

(٢) أي : لفظياً .

بإلحاق الزيادة فيه صار دالاً على معنى الزيادة بجهة الحقيقة ، لا بجهة التجوز ، فكذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا نقول : إن قوله تعالى : «فَلَبِثُتْ فِيهِمْ أَلْفُ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» ، أن مجموع هذا القول دل على المستبقي بجهة الحقيقة ، وهو قائم مقام قوله : «فَلَبِثُتْ فِيهِمْ تِسْعَمِائَةٍ وَخَمْسِينَ عَامًا» .

هذا كله فيما إذا كان الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم واحد ، وأما لو قال تعالى : «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» فقال الرسول عقبه : «إِلَّا زِيدًا» فهذا مما اختلف فيه إنه كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازاً ، أم لا ، فمن قال بكونه متصلةً ، نظر إلى أن كلام النبي ﷺ لا يكون في تشريع الأحكام بغير الوحي ، فكان في البيان كما لو كان ذلك بكلام الله تعالى .

ومنهم من أجرأه مجرى الدليل المنفصل دون المتصل ، ولهذا فإنه لو قال الباري تعالى : «زید» فقال النبي ﷺ «قام» لا يكون خيراً صادراً من الله تعالى ، لأن نظم الكلام إنما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هوالأظهر .

سلمنا أن يكون مجازاً في جميع الصور إلا في الشرط ، وذلك لأنه إذا قال : «أَكْرَمْ بَنِي تَمِيمَ إِنْ دَخَلُوكُ دَارِي» ؛ فإن الشرط لم يخرج شيئاً مما تناوله اللفظ من أعيان الأشخاص ، بل هو باق بحاله ، وإنما أخرج حالاً من الأحوال ، وهي حالة عدم دخول الدار ، بخلاف الاستثناء وغيره فلا يكون مجازاً .

سلمنا التجوز مطلقاً ، لكن متى إذا كان المستبقي جمعاً غير منحصراً ، أو إذا لم يكن الأول منزع ، والثاني مسلم .

والجواب عن السؤال الأول أن البعض ، وإن كان من جنس الكل ، إلا أن اللفظ العام حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك ، لا في الجنس

مطلقاً؛ ولهذا تعذر حمله على البعض - وإن كان من الجنس - إلا بقرينة،
باتفاق القائلين بالعموم؛ ومعنى الاستغراق غير متحقق في المستبقى، فلا
يكون حقيقة فيه.

قولهم: إن اللفظ كان متناولاً له حقيقة قبل التخصيص.

قلنا: بانفراده أو مع المخصوص^(١) الخارج. الأول منوع، والثاني مسلم، وعلى
هذا فلا يلزم مع التخصيص أن يبقى حقيقة فيه.

وعن السؤال الثاني جوابان:

الأول: أن ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام فإنه ما من مجاز إلا
ويمكن أن يقال: إنه مع القرينة حقيقه في مدلوله وبدون القرينة حقيقة في
^(٢) غيره.

الثاني: أنه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق
مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالاً له في غير الحقيقة، وصارفاً
له عن الحقيقة وهو خلاف إجماع القائلين بالعموم.

وعن السؤال الثالث: أن دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي المتصل
لا يخرج عن حقيقته وصورته بما اقترن به، وإنما كل مقترب بشيء خارجاً
عن حقيقته، ويلزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند
اتصافه بالبياض أو السواد، وكذلك في كل موصوف بصفة؛ وهو محال، وإذا
كان باقياً على حقيقته، فمعناه لا يكون مختلفاً، بل غايته أن يكون مصروفاً
عن معناه بالقرينة المقتربة به، وهو التجوز بعينه، وعلى هذا؛ فاللفاظ الآية

(١) المخصوص: اسم مفعول.

(٢) قد يتلزم ذلك من ينكر المجاز.

المذكورة في قصة نوح الألف للألف ، والخمسون للخمسين ، ولا للرفع ومعرفة وما بقي حاصلة بالحساب ، وخرج عن هذا زيادة الألف واللام في المسلم . والواو والنون في المسلمين ، فإنها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه ولا سبيل إلى إهمالها ، فلذلك كانت موجبة للتعيين في الوضع .

فإن قيل لو قال : «لا إله» فإنه بطلاقه يكون كفراً ، ولو اقترن به الاستثناء وهو قوله : «إلا الله» كان إيماناً ، وكذلك لو قال لزوجته : «أنت طلاق» كان بطلاقه تنجيزاً للطلاق ولو اقترن به الشرط ؛ وهو قوله : «إن دخلت الدار» كان تعليقاً ، مع أن الاستثناء والشرط له معنى ، ولو لا تغير الدلالة والوضع ، لما كان كذلك .

قلنا : لا نسلم التغيير في الوضع ، بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه في جهة إطلاقه إلى غيره بالقرينة ، كيف وأنه لوضع ما ذكره لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي نحن فيه .

وعن السؤال الرابع من وجهين :

الأول : أنه مهما أخرج الشرط بعض الأحوال ، فيلزم منه إخراج بعض الأعيان ؛ وذلك إنه إذا قال : «أكرمبني تيم إن دخلوا داري» ؛ فقد أخرج من لم يدخل الدار .

الثاني : أنه وإن لم يخرج شيئاً من الأعيان ، ولكن لا نسلم انحصر التجوز في إخراج الأعيان ، وما المانع من القول بالتجوز في إخراج بعض الأحوال مع عموم اللفظ بالنسبة إليها ؟

وعن السؤال الخامس : لا نسلم أن المستبقي ، وإن كان جمعاً غير منحصر أنه يكون عاماً إذا لم يكن مستغرقاً وإن سلمنا عمومه ، غير أنه بعض مدلول اللفظ العام المخصوص ، وإذا كان بعضاً منه لزم أن يكون صرف اللفظ إليه مجازاً لما

ذكرناه من الدليل .

* المسألة الخامسة :

اختلف القائلون بالعموم في صحة الاحتجاج به بعد التخصيص فيما بقى ؛ فأثبتته الفقهاء مطلقاً ، وأنكره عيسى بن أبان ، وأبو ثور^(١) مطلقاً ؛ ومنهم من فصل .

ثم اختلف القائلون ، فقال البلخي^(٢) : إن خص بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثناء ، فهو حجة ، وإن خص بدليل منفصل ، فليس بحجة .

وقال أبو عبد الله البصري : إن كان المخصوص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينبع عنه الظاهر ، ولم يجز التعلق به ، كما في قوله تعالى : «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» ، فإن قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق ، ومحجوب لتعلقه بشرط لا ينبع عنه ظاهر للفظ .

وإن كان المخصوص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ؛ فهو حجة كقوله تعالى : «اقتلو المشركين» ، فإن قيام الدلالة على المنع من قتل الذمي غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين .

وقال القاضي عبد الجبار : إن كان العام المخصوص ، لو تركنا وظاهره من دون التخصيص ، كنا نمثل ما أريد منا ، ونضم إليه مالم يرد منا ؛ صح الاحتجاج به ، وذلك كقوله تعالى : «اقتلو المشركين» المخصوص بأهل الذمة .

(١) أبو ثور ، هو : إبراهيم بن خالد الكلبي الفقيه البغدادي ، مات في صفر سنة ٢٤٠ ، عن ٧٠ سنة .

(٢) البلخي - فيه تحريف ، والصواب الكرخي ، وهو أبو الحسن عبد الله بن دلهم بن دلال الكرخي البغدادي .

وإن كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص ، لم يمكننا امتناع
ما أريد منها دون بيان فلا يكون حجة ، وذلك كقوله تعالى : «أقيموا الصلاة» ،
إيانا لو تركنا والأية ؛ لم يمكننا امتناع ما أريد منها من الصلاة الشرعية قبل
تخصيصه بالحائض ؟ فكذلك بعد التخصيص .

ومن الناس من قال : إنه يكون حجة في أقل الجمع ؛ لا يكون حجة فيما
زاد على ذلك ، واتفق الكل على أن العام ؛ لو خص تخصيصاً مجملأً ، فإنه لا
يبقى حجة كما لو قال : «اقتلو المشركين إلا بعضهم» .

والختار صحة الاحتجاج به فيما وراء صور التخصيص .

وقد احتاج بعض الأصحاب على ذلك بأن قال : اللفظ العام كان متناولاً
لكل بالإجماع ، فكونه حجة في كل قسم من أقسام ذلك الكل ، أما أن يكون
موقوفاً على كونه حجة في القسم الآخر ، أو على كونه حجة في الكل ، أو لا
يتوقف على واحد منهما .

فإن كان الأول : فهو باطل ، لأنه إن كونه حجة في بعض الأقسام
مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر فهو دور ميتمنع ، وإن كان كونه حجة في
بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر ، ولا عكس ؛ فكونه حجة في
ذلك القسم الآخر يبقى بدون كونه حجة في القسم المشروط ، وليس بعض
الأقسام بذلك أولى من البعض مع تساوي نسبة اللفظ العام إلى كل أقسامه .

وإن كان الثاني ؛ فهو أيضاً باطل ، لأن كونه حجة في الكل يتوقف على
كونه حجة في كل واحد من تلك الأقسام ، لأن الكل لا يتحقق إلا عند تحقيق
جميع الأفراد ؛ وذلك أيضاً دور ميتمنع ، وإذا بطل القسمان ، ثبت كونه حجة في
كل واحد من الأقسام من غير توقف على كونه حجة في القسم الآخر ، ولا

على الكل ، ثبت كونه حجة في البعض المستبقي ، وإن لم يبق حجة في غيره ، وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جداً ، إذ لقائل أن يقول : ما المانع من صحة توقف الاحتجاج به في كل واحد من الأقسام على الآخر أو على الكل مع التعاكس .

قوله : إنه دور متنع متى يكون ذلك متنعاً إذا كان التوقف توقف معية أو توقف تقدم^(١) ، الأول منوع ، والثاني مسلم ، ولكن لم قلت بأن التوقف ها هنا بجهة التقدم ، ولا يخفى أن بيان ذلك مما لا سبيل إليه .

والمعتمد في ذلك الإجماع ، والمعقول .

أما الإجماع : فهو أن فاطمة رضي الله عنها ، احتجت على أبي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى : «يوصيكم الله في أولادكم» الآية ، مع أنه مخصوص بالكافر والقاتل ، ولم ينكر أحد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته ، بل عدل أبو بكر في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله ﷺ : «نحن

(١) الدور نوعان : سبقي ، ومعي ، فالسبقي ، ويقال له أيضاً القبلي : هو توقف الشيء على ما توقف عليه ، وهو قسمان ، مصرح ، ومضرم؛
فال المصرح : ما كانت الواسطة فيه واحدة ، مثاله أن يقال مثلاً : خالداً أوجد بكرأ ، وبكر أوجد خالداً ، فبكر متوقف في وجوده على خالد ، وخالد متوقف وجوده على بكر فالواسطة واحدة . ويقال مثل هذا : دور مرتبة .

والمضمر : ما كانت الواسطة فيه أكثر ، مثاله أن يقال مثلاً : خالد أوجد بكرأ ، وبكر أوجد علياً ، وعلى أوجد خالداً ، ففي هذا المثال توقف وجود خالد على نفسه بواسطتين ، بكر وعلى ، وإن شئت قلت : بمرتبتين ، وكلما زادت الوسائل كانت المراتب بحسبها ، وهذا الدور بقسميه باطل ؛ لما فيه من التناقض ، إذ يلزمـه أن يكون الشيء سابقاً لا سابقاً ، مؤثراً لا مؤثراً ... إلخ . بل يلزمـه أن يكون الشيء غير نفسه ؛ ضرورة التغاير بين المتقدم والمتأخر والأثر المؤثر . أما الدور المعـي فمثل توقف كل من الآباء والبنوة على الآخر ؛ فلا تعقل آية إلا مع عقل بنوة ، ولا بنوة إلا مع عقل آية ، ولا يوجد كلـ منها إلا مع وجود الآخر دون تقدم لأحدـهما على الآخر وجوداً وتعلقاً ؛ وهو جائز لأنـه من باب الإضافـات ؛ وهي أمـور اعتبارـية لا وجود لها ، ولأنـ كلـ منها ليس علة في وجود الآخر ، ولا معلولاً له ؛ بل كلامـها أثر لأـمر خارجـ عنـهمـا .

معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركنا صدقة» .

وأيضاً فإن علياً^(١) العطلاه ، احتاج على جواز الجمع بين الأختين في الملك بقوله تعالى : «أو ما ملكت أيمانكم» ، مع كونه مختصاً بالأخوات والبنات ، وكان مشهوراً فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير ؛ فكان إجماعاً .

وأيضاً ، فإن ابن عباس احتاج على تحرير نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى : «وأمها لكم اللاتي أرضعنكم» ، وقال : قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير ؛ مع أنه مخصوص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود ، فليس كل مرضعة محرمة ، ولم ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به ، فكان إجماعاً .

وأما المعقول فهو أن العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من أقسامه إجماعاً ؛ والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده^(٢) إلا أن يوجد له معارض ، والأصل عدمه .

فإن قيل : لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص ، لم يخل أبداً أن يدل عليه حقيقة أو تخوياً .

لا جائز أن يقال بالأول ، إذ يلزم منه أن يكون اللفظ مشتركاً^(٢) بينه وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق ، والاشتراك على خلاف الأصل ، وإن كان مجازاً ، فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة أوجه :

الأول : أن المجاز فيما وراء صورة التخصيص متعدد بين أقل الجمع وما عدا

(١) «علياً» الصواب : عثمان :

(٢) هذا من الاستدلال باستصحاب الإجماع في محل النزاع وفيه خلاف ، وانظر : تفصيل الكلام عليه في الأصل السادس من «الإحكام» للأمدي .

صورة التخصيص ، ويعتبر الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز ، وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر ، لعدم دلالة اللفظ عليه ، فكان مجملًا .

الثاني : أن المجاز ليس بظاهر ، وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة .

الثالث : أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله : «اقتلو المشركين إلا بعضهم» ، والمشبه به ليس بحجة ، فكذلك المشبه .

سلمنا أنه حجة ، لكن في أقل الجمع ، أو فيما عدا صورة التخصيص؟ الأول مسلم ، والثاني منوع ، وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن ، بخلاف الحمل على ما زاد عليه ، فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن .

والجواب عن السؤال الأول من جهة الإجمال ؛ والتفصيل :

أما الإجمال ، فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه ؛ قبل التخصيص إجمالاً ، وهو إما أن يكون دالاً عليه حقيقة أو مجازاً ضرورة ، وكل ما ذكروه من الإشكالات تكون لازمة ، ومع ذلك فهو حجة ، والعذر يكون متحداً .

وأما التفصيل ، فنقول ، ما المانع أن يكون مشتركاً؟

قولهم : الاشتراك على خلاف الأصل .

قلنا : إنما يكون خلاف الأصل ، أن لو يكن من قبيل الأسماء العامة ؛ وليس كذلك على ما يأتي عن قرب (إن شاء الله تعالى) وإن سلمنا أنه ليس مشتركاً ؛ فما المانع من التجوز؟

قولهم : إنه مجمل لترددde بين جهات التجوز .

قلنا : يجب اعتقاد ظهوره في بعضها نفياً للإجمال عن الكلام ؛ إذ هو خلاف الأصل ، ثم متى يكون كذلك إذا كان حمله على ما عدا صورة التخصيص مشهوراً ؟ أو إذا لم يكن ؟ الأول منوع ، والثاني مسلم .

وبيان اشتهره ما نقل عن الصحابة من عملهم بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص ، نقاً شائعاً .

سلمنا أنه غير مشهور فيه ولكن يجب حمل اللفظ بعد التخصيص ، نقاً شائعاً ذائعاً .

سلمنا أنه غير مشهور فيه ، ولكن يجب حمل اللفظ بعد التخصيص عليه ، لأنه أولى من حمله على أقل الجمع لثلاثة أوجه :
الأول : لكونه معيناً ، وكون أقل الجمع مبهمًا في الجنس .

والثاني : أن حمله عليه بتقدير أن يكون المراد من اللفظ أقل الجمع غير مدخل بمراد المتكلم ، وحمله على أقل الجمع بتقدير أن يكون المراد من اللفظ ما عدا صورة التخصيص مدخل بمراد المتكلم ، فكان الحمل عليه أولى .

الثالث : أنه أقرب إلى الحقيقة ، فكان أولى .

قولهم : المجاز ليس بظاهر إن أرادوا به أنه ليس حقيقة فمسلم ، ولكن لا يدل ذلك على أنه لا يكون حجة ، إلا أن تكون الحجة منحصرة في الحقيقة ، وهو محل النزاع ، وإن أرادوا به أنه لا يكون حجة ، فهو محل النزاع .

قولهم : إنه ينزل منزلة قوله : «اقتلو المشركين إلا بعضهم» ، ليس كذلك فإن الخارج عن العموم ، إذا كان مجهولاً ؛ تغدر العمل بالعموم مطلقاً ، لأن العمل به في أي واحد قدر لا يؤمن معه أن يكون هو المستثنى ، بخلاف ما إذا كان الخارج معيناً ، وعن السؤال الثاني بما ذكرناه من الترجيحات السابقة .

*المسألة السادسة:

إذا ورد خطاب جواباً لسؤال سائل داع إلى الجواب؛ فالجواب إما أن يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال، أو هو مستقل.
فإن كان الأول؛ فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه.

أما في عمومه؛ فمن غير خلاف، وذلك كما روي عن النبي ﷺ: أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا بيس؟». قالوا: نعم. قال: «فلا إذا»^(١).

وأما في خصوصه؛ فكما لو سأله سائل وقال: توضأت بماء البحر؛ فقال له: يجزئك؛ فهذا وأمثاله وإن ترك فيه الاستفصال مع تعارض الأحوال لا يدل على التعميم في حق الغير؛ كما قاله الشافعي رضي الله عنه؛ إذ اللفظ لا عموم له، ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به^(٢)؛ كتخصيص أبي بردة في الأضحية بجذعة من المعز، قوله له: «تجزئك ولا تجزيء أحداً بعده» وتخصيصه خزية بقبول شهادته وحده.

وبتقدير تعميم المعنى الجالب للحكم؛ فالحكم في حق غيره إن ثبت وبالعملة المتعددة لا بالنص.

(١) الحديث رواه الخمسة، وصححه غير واحد، وأعلمه ابن حزم وجماعة بأن في إسناده زيداً أبا عياش، وهو مجهول، وأجاب ابن حجر عن ذلك في «تلخيص الحبير» بأن الدارقطني قال فيه: «إنه ثقة ثبت، ويقول المنذري: روى عنه ثقات، واعتمده مالك مع شدة نقه»، وقال الحاكم: لا أعلم أحداً طعن فيه.

(٢) اللفظ وإن لم يكن من صيغ العموم إلا أن الأصل في بيانه ﷺ وتشريعه العموم حتى يثبت دليل الخصوص؛ كما في قوله لأبي بردة: «ولن تجزيء عن أحد بعده»، وكما في تخصيصه خزية بقبول شهادته وحده.

وأما إن كان الجواب مستقلاً بنفسه دون السؤال؛ فـإما أن يكون مساوياً للسؤال، أو أعم منه، أو أخص.

فإن كان مساوياً له؛ فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاماً أو خاصاً؛ فـكما لـولـم يكن مستقلاً، ومثالـه عند كـون السـؤـال خـاصـاً: سـؤـال الأـعـرابـيـ عن وـطـئـهـ في نـهـارـ رـمـضـانـ، وـقولـهـ ﷺ: «أـعـنـقـ رـقـبـةـ»^(١).

ومثالـهـ عند كـون السـؤـال عامـاً: روـيـ عن النـبـيـ ﷺ أنهـ سـئـلـ، فـقـيلـ لهـ: إـنـاـ نـرـكـ الـبـحـرـ عـلـىـ أـرـمـاتـ لـنـاـ^(٢) وـليـسـ معـنـاـ منـ المـاءـ العـذـبـ ماـ يـكـفـيـنـاـ؛ فـأـفـتـوـضـ بـمـاءـ الـبـحـرـ؟ـ فـقـالـ ﷺ: «الـبـحـرـ هوـ الطـهـورـ».

واما إن كان الجواب أخص من السؤال؛ فالجواب يكون خاصاً، ولا يجوز تـعدـيـةـ الحـكـمـ منـ مـحـلـ التـنـصـيـصـ إـلـىـ غـيرـهـ إـلـاـ بـدـلـيلـ خـارـجـ عنـ الـلـفـظـ؛ـ إـذـ الـلـفـظـ لاـ عـمـومـ لـهـ كـمـاـ سـبـقـ تـقـرـيرـهـ،ـ بلـ وـفيـ هـذـهـ الصـورـةـ الـحـكـمـ بـالـخـصـوصـ أـوـلـىـ منـ القـوـلـ بـهـ فـيـمـاـ إـذـ كـانـ السـؤـالـ خـاصـاـ وـالـجـوـابـ مـساـوـيـاـ لـهـ،ـ حـيـثـ أـنـهـ هـاـ عـدـلـ عـنـ مـطـابـقـةـ سـؤـالـ السـائـلـ بـالـجـوـابـ معـ دـعـوـيـ الـحـاجـةـ إـلـيـهـ،ـ بـخـلـافـ تـلـكـ الصـورـةـ؛ـ فـإـنـهـ طـابـقـ بـجـوـابـهـ سـؤـالـ السـائـلــ.

واما إن كان الجواب أعم من السؤال:

فـإـماـ أنـ يـكـونـ أـعـمـ مـنـ السـؤـالـ فيـ ذـلـكـ الـحـكـمـ لـاـ غـيرـ؛ـ كـسـؤـالـهـ ﷺ عنـ مـاءـ بـئـرـ بـضـاعـةـ،ـ فـقـالـ: «خـلـقـ الـمـاءـ طـهـورـاـ لـاـ يـنـجـسـهـ؛ـ إـلـاـ مـاـ غـيرـ طـعـمـهـ،ـ أـوـ رـيحـهـ،ـ أـوـ

(١) إـشـارـةـ إـلـىـ ماـ روـاهـ الجـمـاعـةـ مـنـ حـدـيـثـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ فـيـ وجـوبـ الـكـفـارـةـ عـلـىـ مـنـ أـفـسـدـ صـوـمـهـ بـجـمـاعـ،ـ لـكـنـ الـمـؤـلـفـ اـقـتـصـرـ مـنـهـ عـلـىـ مـوـضـعـ الشـاـهـدـ مـعـ التـصـرـفـ فـيـ حـكـاـيـةـ سـبـبـ الـوـاقـعـةـ.

(٢) إـشـارـةـ إـلـىـ ماـ روـاهـ الـخـمـسـةـ مـنـ طـرـيقـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ،ـ وـقـالـ فـيـهـ التـرمـذـيـ: «حـدـيـثـ حـسـنـ صـحـيـحـ»ـ وـقدـ روـيـ بـعـبـاراتـ عـدـدـةـ مـنـ طـرـقـ كـثـيرـةـ فـيـ كـلـ مـنـهـ مـقـالـ،ـ لـكـنـ مـعـنـاـهـ صـحـيـحـ وـقـدـ تـلـقـيـ بـالـقـبـولـ.ـ انـظـرـ

لونه»، أو أنه^(١) أعم من السؤال في غير ذلك الحكم؛ كسؤاله عليه السلام عن التوضيء
بماء البحر، فقال: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»^(٢).

فإن كان من القسم الثاني؛ فلا خلاف في عمومه في حل ميته لأنه عام
مبتدأ به لا في معرض الجواب؛ إذ هو غير مسؤول عنه، وكل عام ورد مبتدأ
بطريق الاستقلال؛ فلا خلاف في عمومه عند القائلين بالعموم.

وأما إن كان من القسم الأول؛ فمذهب أبي حنيفة والجم الغفير أنه عام،
 وأنه لا يسقط عمومه بالسبب الذي ورد عليه.

والمنقول عن الشافعي رحمه الله ومالك والمزني وأبي ثور خلافه.

وعلى هذا يكون الحكم فيما إذا ورد العام على سبب خاص لا تعلق له
بالسؤال، كما روي عنه عليه السلام: أنه مر بشاة ميمونة وهي ميتة، فقال عليه السلام: «أيما
إهاب دينه؛ فقد ظهر»^(٣).

والمحتمل إنما هو القول بالعموم إلى أن يدل الدليل على التخصيص، ودليله
أنه لو عري للفظ الوارد عن السبب كان عاماً، وليس ذلك إلا لاقتضائه للعموم

(١) الحديث رواه الشافعي وأحمد وأصحاب السنن من طريق أبي سعيد الخدري، ولننظر الترمذى:
«إن الماء طهور لا ينجسه شيء»، وقد تصرف الأمدي في متنه وزاد فيه: «إلا ما غير طعمه أو ريحه أو
لونه»، وهذه الزيادة لا تصح روایة، ولكنها مجمع على معناها، وبالإجماع استدل العلماء على نجاسة الماء
بتغير لونه أو طعمه أو ريحه بنجاسته. انظر: «التلخيص الحبير».

(٢) إشارة إلى ما رواه الخمسة من طريق أبي هريرة، وقال فيه الترمذى: «حديث حسن صحيح»،
وقد روى عبارات عدّة من طرق كثيرة في كل منها مقال، لكن معناه صحيح وقد تلقى بالقبول. انظر
الكلام عليه في: «التلخيص الحبير».

(٣) الحديث رواه الشافعي والترمذى من طريق ابن عباس، ورواه مسلم بلفظ: «إذا دينغ الإهاب فقد
طهر»، وفي الباب أحاديث كثيرة بمعناه. انظر: «التلخيص الحبير».

=

بلغه لا لعدم السبب؛ فإن عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية ودلالة العموم لفظية، وإذا كانت دلالته على العموم مستفاداً من لفظه؛ فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب؛ فكان مقتضياً للعموم، وجود السبب، لو كان؛ لكن مانعاً من اقتضائه للعموم، وهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: أن الأصل عدم المانعية؛ فمدعىها يحتاج إلى البيان.

الثاني: أنه لو كان مانعاً من الاقتضاء للعموم؛ لكن تصریح الشارع بوجوب العلم بعمومه مع وجود السبب، إما إثبات حكم العموم مع انتفاء العموم، أو إبطال الدليل المخصوص، وهو خلاف الأصل.

الثالث: أن أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة؛ فأية السرقة نزلت في سرقة الجن أو رداء صفوان، وأية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر، وأية اللعن نزلت في حق هلال بن أمية ... إلى غير ذلك، والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير تكير؛ فدل على أن السبب غير مسقط للعموم، ولو كان مسقطاً؛ لكن إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل ولم يقل أحد بذلك.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص العموم بالسبب، وبيانه من ستة أوجه:

الأول: أنه لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير، بل بيان القاعدة العامة لما أخر البيان إلى حالة وقوع تلك الواقعة، ولللازم ممتنع، وإذا كان المقصود إنما هو بيان حكم السبب الخاص، وجب الاقتصار عليه.

الثاني: أنه لو كان الخطاب عاماً؛ لكن جواباً وابتداء وقصد الجواب والابتداء متنافيان.

الثالث: أنه لو كان الخطاب مع السبب عاماً، لجاز إخراج السبب عن العموم بالاجتهاد، كما في غيره من الصور الداخلة تحت العموم ضرورة تساوي نسبة العموم إلى الكل، وهو خلاف الإجماع.

الرابع: أنه لو لم يكن للسبب مدخل في التأثير، لما نقله الراوي لعدم فائدته.

الخامس: أنه لو قال القائل لغيره: «تغدى عندي»، فقال: «لا والله لا تغديت»؛ فإنه وإن كان جواباً عاماً، فمقصور على سببه حتى إنه لا يحتمل بعدهه عند غيره، ولو لا أن السبب يقتضي التخصيص لما كان كذلك.

ال السادس: أنه إذا كان السؤال خاصاً، ولو كان الجواب عاماً لم يكن مطابقاً للسؤال والأصل المطابقة، لكون الزيادة عديمة التأثير فيما يتعلق به غرض السائل.

والجواب عن المعارضة الأولى: أنها مبنية على وجوب رعاية الغرض والحكمة في أفعال الله، وهو غير مسلم^(١) وإن كان ذلك مسلماً، لكن لا مانع من اختصاص إظهار الحكم عند وجود السبب لحكمة استئثر الرب تعالى بالعلم بها دون غيره، ثم يلزم مما ذكروه أن تكون العمومات الواردة على الأسباب الخاصة مما ذكرناه مختصة بأسبابها، وهو خلاف الإجماع.

وعن الثانية: أنه إن أريد بالتنافي بين الجواب والابتداء، امتناع ذكره لحكم

(١) رعاية مصالح العباد في أفعال الله وتشريعه، وبناء الأحكام عليها، معلوم من الدين باستقراء النصوص، وهو مقتضي حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء؛ فكان ذلك واجباً في حكمته، وإن قلنا: إنه واجب عليه؛ فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه فضلاً منه، وإحساناً إلى عباده ورحمة منه بهم.

السبب مع غيره؛ فهو محل النزاع، وإن أرادوا غير ذلك؛ فلا بد من تصويره.

وعن الثالثة: أنه لا خلاف في كون الخطاب ورد بياناً لحكم السبب؛ فكان مقطوعاً به فيه؛ فلذلك امتنع تخصيصه بالاجتهاد بخلاف غيره؛ فإن تناوله له ظني، وهو ظاهر فيه؛ فلذلك جاز إخراجه عن عموم اللفظ بالاجتهاد، وما نقل عن أبي حنيفة من أنه كان يجوز إخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد، حتى إنه أخرج الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام: «الولد للفراش»^(١) ولم يلحق ولدتها بولاتها مع وروده في وليد زمعة، وقد قال عبدالله بن زمعة: هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه؛ فلعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب.

وعن الرابعة: إن فائدة نقل السبب، امتناع إخراجه عن العموم بطريق الاجتهاد، ومعرفة أسباب التنزيل.

وعن الخامسة: إن الموجب للتخصيص بالسبب في الصورة المستشهد بها عادة أهل العرف بعضهم مع بعض، ولا كذلك في الأسباب الخاصة بالنسبة إلى خطاب الشارع بالأحكام الشرعية.

وعن السادسة: إن أرادوا بطاقة الجواب للسؤال الكشف عنه وبيان حكمه؛ فقد وجد، وإن أرادوا بذلك أن لا يكون بياناً لغير ما سئل عنه؛ فلا نسلم إنه الأصل.

ويدل على ذلك أن النبي ﷺ لما سئل عن التوضيء بماء البحر، فقال:

(١) «الولد للفراش»؛ جزء من حديث رواه البخاري في «صححه» من طريق عائشة في عدة أبواب، ورواه مسلم في «صححه» من طريق عائشة وأبي هريرة.

«هو الظهور ماؤه الحل ميتته» تعرض لحل الميّة ولم يكن مسؤولاً عنها، ولو كان الاقتصر على نفس المسئول عنه هو الأصل؛ لكن بيان النبي ﷺ حل الميّة على خلاف الأصل، وهو بعيد.

* المسألة السابعة^(١):

اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركاً^(٢) بين معنيين؛ كالقراء للظهور والحيض، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر؛ كالنکاح المطلق على العقد والوطء ولم تكن الفائدة فيهما واحدة، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً أو لا؟

فذهب الشافعي والقاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة؛ كالجباري والقاضي عبد الجبار... وغيرهم إلى جوازه بشرط أن لا يمتنع الجمع بينهما، وذلك؛ كاستعمال صيغة (أفعل) في الأمر بالشيء والتهديد عليه، غير أن مذهب الشافعي أنه مهما تجرد ذلك اللفظ عن القرينة الصارفة له إلى أحد معنييه؛ وجب حمله على المعنيين، ولا كذلك عند من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة.

وذهب جماعة من أصحابنا وجماعة من المعتزلة؛ كأبي هاشم وأبي عبدالله البصري... وغيرهما إلى المنع من جواز ذلك مطلقاً.

وفصل أبو الحسين البصري والغزالى، فقالا: يجوز ذلك بالنظر إلى الإرادة دون اللغة، وعلى هذا التحويل من الخلاف في اللفظ المفرد اختلفوا في جمعه؛ كالأقراء التي هي جمع قراء، هل يجوز حمله على الحيض والإظهار معاً؟ وسواء

(١) انظر الخلاف في جواز وجود المشترك، ووقوعه في اللغة والقرآن في الجزء الأول.

(٢) «كانت مشتركة» فيه تحريف، والصواب: «كان مشتركاً».

كان إثباتاً، كما لو قيل للمرأة: اعتدي بالأقراء أو نفياً، كما لو قيل لها: لا تعتدي بالأقراء، وذلك لأن جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم؛ فإن كان الاسم متناولاً لمعنىه؛ كان الجمع كذلك وإن كان لا يفيد سوى أحد المعنيين؛ فكذلك أيضاً جمعه، والحجاج فيه متفرع على الحجاج في المفرد، وربما قال بالتعيم في طرف النفي كان فرداً أو جمعاً بعض من قال بتنفيه في طرف الإثبات، ولهذا قال أبو الحسين البصري: وفيه بعض الاشتباه، إذ يجوز أن يقال بنفي الاعتداد بالحيض والطهر معاً.

والحق أن النفي لما اقتضاه الإثبات؛ فإن كان مقتضى الإثبات الجمع؛ فكذلك النفي، وإن كان مقتضاه أحد الأمرين؛ فكذلك النفي؛ وإذا أتينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل؛ فلنعد إلى طرف الحجاج، وقد احتج القائلون بجواز التعيم.

أما في إمكان إرادة الأمرين باللفظ الواحد؛ فهو أنها لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء، لم يمنع الجمع بين إرادة الاعتداد بالحيض وإرادة الاعتداد بالطهر؛ فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزاً، وكذلك الكلام في إرادة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وأما بالنظر عند الواقع لغة، فقوله تعالى: «إن الله وملائكته يصلون على النبي» والصلاحة من الله الرحمة، ومن الملائكة الدعاء والاستغفار، وهما معنيان مختلفان، وقد أريدا بلفظ واحد، وأيضاً قوله تعالى: «لَمْ ترْ أَنَّ اللَّهَ يسجد لِهِ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمِنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسِ وَالقَمَرِ» إلى آخر الآية، وسجود الناس غير سجود غير الناس، وقد أريدا بلفظ واحد.

واحتاجوا أيضاً بأن سيبويه قال: قول القائل لغيره: (الويل لك) خبر وداعه؛

فقد جعله مع اتحاده مفيداً لکلا الأمرین.

اعتراض النافون؛ إما على إرادة إنكار الجمع^(۱) بين المسميين؛ فهو إن المتكلم إذا استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها معاً كان مريداً لاستعمالها فيما وضعت له، وهو محال، وأيضاً؛ فإن المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بد وأن يضمّر فيها كاف التشبيه، والمستعمل لها في حقيقتها لا بد وأن لا يضمّر فيها ذلك، والجمع بين الإضمار وعدمه في الكلمة الواحدة، محال.

هذا ما يخص الاسم المجازي، وأما ما يخص الاسم المشترك؛ فهو أن اللفظ المشترك موضوع في اللغة لأحد أمرین مختلفین على سبيل البدل، ولا يلزم من ذلك أن يكون موضوعاً لهما على الجمع؛ إذ المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من أفراده واقعة بالضرورة، والمساواة بينهما في جميع الأحكام غير لازمة وعلى هذا؛ فلا يلزم من كون كل واحد من المفردین مسمى باسم تسمية المجموع به، وعند ذلك؛ فالواضح إذا وضع لفظاً لأحد مفهومین على سبيل البدل؛ فإن لم يكن قد وضعه لمجموعها؛ فاستعماله في المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهو ممتنع، وإن كان قد وضعه له؛ فإنما أن يستعمل اللفظ لإفاده المجموع وحده، أو لإفادته مع إفاده الأفراد.

إإن كان الأول؛ لم يكن اللفظ مفيداً لأحد مفهوماته لأن الواضح إن كان قد وضعه بإزاء أمور ثلاثة على البدل، وأحدها ذلك المجموع؛ فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالاً للفظ في جميع مفهوماته، وإن استعمله في إفاده المجموع والإفراد على الجمع، فهو محال؛ لأن إفاده المجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل إلا به، وإفادته للفرد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها، وهو

(۱) «على إرادة إنكار الجمع» فيه تحريف، والصواب: «على إمكان إرادة الجمع».

جمع بين النقيضين، وهو محال؛ فلا يكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك مكن الاستعمال في إفاده مفهوماته جملة.

وأما على دليل الواقع لغة أما النص الأول؛ فقد قال الغزالى فيه: إن لفظ الصلاة المطلق على صلاة الله تعالى والملائكة، إنما هو باعتبار اشتراكهما في معنى العناية بأمر الرسول ﷺ إظهاراً لشرفه وحرمه؛ فهو لفظ متواطئ لا مشترك^(١)، وكذلك لفظ السجود في الآية الأخرى؛ فإن مسماه إنما هو القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى، والدخول تحت تسخيره وإرادته.

وقال أبو هاشم: وإن سلم اختلاف المسمى، وإرادتهما بل لفظ واحد؛ فلا يبعد أن يقال: إن ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الأسماء اللغوية إلى غير معانيها في اللغة.

فأما قول سيبويه؛ فإنه وإن دل على أن العرب وضعوا قوله: (الويل لك) للخبر والدعا معاً؛ فليس فيه ما يدل على أن كل الألفاظ المشتركة، أو الألفاظ التي هي حقيقة في شيء ومجاز في شيء موضوعة للجمع. كيف وإن قول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملاً في الخبر والدعا معاً، بل جاز أن يكون موضوعاً للخبر، وهو مستعمل في الدعا مجازاً، لا معاً.

أجاب المثبتون عن الاعتراض الأول: على الإمكاني منع أن المستعمل للفظة في حقيقتها ومجازها مرید لاستعمالها فيما وضع له ومرید للعدول بها عما وضع لها، بل هو مرید لما وضع لها حقيقة ولما لم توضع له حقيقة.

وعن الثاني: أن إضمار التشبيه وعدمه في الكلمة الواحدة إنما يمتنع

(١) لفظ متواطئ لا مشترك؛ أي: لفظ مشترك معنوي لا مشترك لفظي.

بالنسبة إلى شيء واحد، وأما بالنسبة إلى شيئين؛ فلا، كيف وإن ذلك لا يطرد في كل مجاز^(١).

وعن الثالث: أنه مبني على أن الاسم المشترك موضوع لأحد مسمياته على سبيل البدل حقيقة، وليس كذلك عند الشافعي والقاضي أبي بكر، بل هو حقيقة في المجموع؛ كسائر الألفاظ العامة، ولهذا، فإنه إذا تجرد عن القرينة عندهما وجوب حمله على الجميع، وإنما فارق باقي الألفاظ العامة من جهة تناوله لأشياء لا تشتراك في معنى واحد يصلح أن يكون مدلولاً للفظ، بخلاف باقي العمومات؛ فنسبة^(٢) اللفظ المشترك في دلالته إلى جملة مدلولاتها وإلى إفرادها؛ كنسبة غيره من الألفاظ العامة إلى مدلولاتها جملة وأفراداً.

وعلى هذا؛ فقد بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على أن اللفظ المشترك موضوع لأحد مسمياته على طريق البدل حقيقة ضرورة كونه مبنياً عليه، وإنما هو لازم على مشايخ المعتزلة المعتقدون كون اللفظ المشترك موضوعاً لأحد مسمياته حقيقة على طريق البدل.

فإن قيل: وإن كان اللفظ المشترك حقيقة في الجمع؛ فلا خفاء بجواز استعماله في أحد مدلولاته عند ظهور القرينة عند الشافعي والقاضي أبي بكر، وسواء كان ذلك حقيقة أو مجازاً، وعند ذلك؛ فاستعماله في المجموع إن كان على وجه لا يدخل فيه الأفراد؛ فإن كان اللفظ حقيقة في الأفراد؛ فاللفظ يكون

(١) أي: لأن من المجاز ما مبني على التشبيه؛ كالمجاز بالاستعارة تصريحية ومكنته، ومنه مالم بين على التشبيه؛ كالمجاز المرسل مفرداً ومركباً.

(٢) فنسبة إلخ: تغريغ على وجوب حمل المشترك اللغطي عند التجرد من القرائن على جميع ما وضع له، وحصر الفرق بينه وبين الألفاظ العامة فيما ذكر.

مشتركاً ولم يدخل فيه جميع مسمياته، وإن كان مجازاً؛ فلم تدخل فيه الحقيقة والمجاز معاً، وهو خلاف مذهبكم، وإن كان على وجهه يدخل فيه الأفراد، فهو محال؛ لأن إفادته للمجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل إلا به، وإفادته للأفراد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها، وهو جمع بين النقيضين كما سبق.

قلنا: استعماله في الأفراد متى يكون معناه الاكتفاء بها إذا كانت داخلة في المجموع، أو إذا لم تكن داخلة فيه، الأول منوع، بل معنى استعماله فيها أنه لا بد منها، والثاني مسلم، ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرتين؛ أما على تقدير العمل باللفظ في أحد أفراده مع الاقتصر عند ظهور القرينة؛ فلأن الجملة غير مشترطة في الاكتفاء، وأما عند كون الأفراد داخلة في مسمى الجملة؛ فلأنها لا بد منها لا يعني أنه يكتفى بها.

فإن قيل: وإذا كانت الأفراد داخلة في مسمى الجملة؛ فليس للفظ عليها دلالة بجهة الحقيقة ولا بجهة التجوز، بل بطريق الملازمة الذهنية، وليس دلالة لفظية ليلزم ما قيل.

قلنا: لا خفاء بدخول الأفراد في الجملة؛ فتكون مفهومه من اللفظ الدال على الجملة فله عليها دلالة، وهي إما أن تكون بجهة الحقيقة أو التجوز لما سبق.

وعن الاعتراض الأول على النصوص؛ أنه لو كان مسمى الصلاة هو القدر المشترك من الاعتناء، ومسمي السجود القدر المشترك من الخضوع والانقياد لاطرد الاسم باطرادهما، وليس كذلك؛ فإنه لا يسمى كل اعتناء بأمر صلاة، ولا كل خضوع وانقياد سجوداً، وإن كان المسمى باسم الصلاة اعتناءً خاصاً وبالسجود خضوعاً خاصاً؛ فلا بد من تصويره وبيان الاشتراك فيه.

فإن قيل: يجب اعتقاده نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ.

فهو مبني^(١) على أن التجوز والاشتراك على خلاف الأصل، وإنما يكون كذلك إن لو تعدد الجمع، وهو محل النزاع.

وعن اعتراض أبي هاشم؛ أنه مبني على تحقيق الأسماء الشرعية ونقلها من موضوعاتها في اللغة، وهو باطل على ما سبق من مذهب القاضي أبي بكر^(٢).

وعن الاعتراض على قول سيبويه: أما الأول فلأنه إنما يلزم أن لو كان الاستدلال بقول سيبويه على أن كل لفظ مشترك، أو مجاز يجب أن يكون موضوعاً لمجموع مسمياته، وليس كذلك، بل إنما قصد به بيان الواقع لا غير. وأما الثاني؛ فلأنه لا انفكاك في قوله: (الويل لك) عن الخبر والدعاء واللفظ واحد ولا معنى لاستعماله فيهما سوى فهمهما منه عند إطلاقه.

* المسألة الثامنة:

نفي المساواة بين الشيئين، كما في قوله تعالى: «لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة» يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور عند أصحابنا القائلين بالعموم خلافاً لأبي حنيفة؛ فإنه قال: «إذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد؛ فقد وفي بالعمل بدلاله اللفظ».

حججة أصحابنا أنه إذا قال القائل: «لا مساواة بين زيد وعمرو»؛ فالنفي داخل على مسمى المساواة؛ فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة منتفياً، وهو خلاف مقتضى اللفظ.

(١) فهو مبني إلى - جواب عن قوله: فإن قيل ... إلى.

(٢) القاضي أبو بكر: هو الباقلاني. انظر رأيه في المسألة الأولى في الأسماء الشرعية (ج ١)، وما ذكره ابن تيمية في ذلك في كتاب «الإيمان».

فإن قيل: الاستواء ينقسم إلى الاستواء من كل وجه، وإلى الاستواء من بعض الوجوه، ولهذا؛ يصدق قول القائل: «استوى زيد وعمرو» عند تحقق كل واحد من الأمرين، والاستواء مطلقاً أعم من الاستواء من كل وجه ومن وجه دون وجه، والنفي إنما دخل على الاستواء الأعم؛ فلا يكون مثُرًا بأحد القسمين الخاصين.

وأيضاً؛ فإنه لا يكفي في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه، وإنما لوجب إطلاق لفظ المتساوين على جميع الأشياء؛ لأن ما من شيئاً إلا ولا بد من استواههما في أمر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما، ولو صدق ذلك وجوب أن يكذب عليه غير المساوي لتناقضهما عرفاً، ولهذا؛ فإن من قال: «هذا مساوٌ لهذا»؛ فمن أراد تكذيبه قال: (لا يساويه)، والتناقضان لا يصدقان معاً، ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئاً أنهما غير متساوين، وذلك باطل؛ فعلم أنه لا بد في اعتبار المساواة من التساوي من كل وجه وعند ذلك؛ فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه؛ لأن نقيض الكلي الموجب جزئي سالب؛ فثبتت أن نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه.

وأيضاً؛ فإنه لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه؛ لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئاً أصلًا لأن ما من شيئاً إلا وقد استويا في أمر ما كما سبق، وهو على خلاف الأصل؛ إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة دون المجاز.

والجواب عن الأول: إن ذكر الأعم متى لا يكون مثُرًا بالأخص إذا كان ذلك في طرف الإثبات أو النفي، الأول مسلم والثاني منوع.

ولهذا؛ فإنه لو قال القائل: «ما رأيت حيواناً» وكان قد رأى إنساناً أو غيره

من أنواع الحيوان؛ فإنه يعد كاذباً.

وعن الثاني: لا نسلم إنه لا يكفي في إطلاق لفظ المساواة التساوي من بعض الوجوه.

قولهم: لو كفى ذلك؛ لوجب إطلاق لفظ المتساوين على جميع الأشياء لما قرر؛ مسلم.

قولهم: يلزم من ذلك أن يكذب عليه غير المساوي، وهو باطل بما قرر؛ فهو مقابل بمثله، وهو أن يقال: لا يكفي في إطلاق نفي المساواة نفي المساواة من بعض الوجوه، وإنما لوجب إطلاق نفي المساواة على كل شيئين؛ لأن ما من شيئين إلا وقد تفاوتا من وجه ضرورة تعينهما، ولو صدق ذلك لوجب أن يكذب عليه المساوي لتناقضهما عرفاً، ولهذا، فإن من قال: «هذا غير مساو لهذا»؛ فمن أراد تكذيبه قال: «إنه مساو له»، والتناقضان لا يصدقان معاً، ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنهما متساويان، وذلك باطل؛ فإنه ما من شيئين إلا ولا بد من استواههما، ولو في نفي ما سواهما عنهما؛ فعلم أنه لا بد في اعتبار نفي المساواة من نفي المساواة من كل وجه، عند ذلك؛ فيكفي في إثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه؛ لأن نقىض الكلي السالب جزئي موجب، وفيه إبطال ما ذكر من عدم الاكتفاء في إطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه، وإذا تقابل الأمران سلم لنا ما ذكرناه أولاً.

وعن الثالث: لا نسلم صدق نفي المساواة مطلقاً على ما وقع التساوي بينهما من وجه.

قولهم: الأصل في الإطلاق الحقيقة.

قلنا: إلا أن يدل الدليل على مخالفته ودليله ما ذكرناه، وفي معنى نفي المساواة قوله تعالى: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً».

* المسألة التاسعة:

المقتضى وهو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له، وذلك كما في قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكروا به عليهم»؛ فإنه أخبر عن رفع الخطأ والنسيان، ويتعذر حمله على حقيقته؛ لإفصاحاته إلى الكذب في كلام الرسول ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الأمة؛ فلا بد من إضمار حكم يمكن نفيه من الأحكام الدينية، أو الأخروية ضرورة صدقه في كلامه، وإذا كانت أحكام الخطأ والنسيان متعددة؛ فيمتنع إضمار الجميع؛ إذ الإضمار على خلاف الأصل، والمقصود حاصل بإضمار البعض؛ فوجب الالكتفاء به ضرورة تقليل مخالفة الأصل.

فإن قيل: ما ذكرتموه إنما يصح أن لولم يكن لفظ الرفع دالاً على رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان، وليس كذلك.

وبيانه أن قوله: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان يدل على رفعهما مستلزمًا رفع أحكامها^(١)؛ فإذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة، تعين العمل به في نفي الأحكام.

سلمنا أنه لا دلالة عليها وضعاً، ولكن لم قلتم بأنه لا يدل عليها بعرف الاستعمال؟ ولهذا يقال: ليس للبلد سلطان وليس له ناظر ولا مدبر، والمراد به نفي الصفات.

(١) «أحكامها»: الصواب «أحكامها».

سلمنا أنه لا يدل عليها بعرف الاستعمال، غير أن اللفظ دال على رفع الخطأ والنسيان؛ فإذا تعذر ذلك وجب إضمار جميع الأحكام؛ لوجهين:

الأول: أنه يجعل وجود الخطأ والنسيان؛ كعدمه.

والثاني: أنه لا يخلو: إما أن يقال بإضمار الكل أو البعض، أو لا بإضمار شيء أصلاً، والقول بعدم الإضمار خلاف الإجماع، وليس إضمار البعض أولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ إلى الكل؛ فلم يبق سوى إضمار الجميع.

والجواب عن الأول: أن اللفظ إنما يستلزم نفي الأحكام بواسطة نفي حقيقة الخطأ والنسيان؛ فإذا لم يكن الخطأ والنسيان منتفياً^(١)؛ فلا يكون مستلزمًا لنفي الأحكام.

وعن الثاني: أن الأصل إنما هو العمل بالوضع الأصلي، وعدم العرف الطارئ؛ فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه وما ذكروه من الاستشهاد بالصور؛ فلا نسلم صحة حملها على جميع الصفات، وإلا لما كان السلطان موجوداً ولا عالماً ولا قادراً... ونحو ذلك من الصفات، وهو محال.

وعن الثالث قولهم: إضمار جميع الأحكام يكون أقرب إلى المقصود من نفي الحقيقة.

قلنا: إلا أنه يلزم منه تكثير مخالفة الدليل المقتضي للأحكام، وهو وجود الخطأ والنسيان.

قولهم: ليس إضمار البعض أولى من البعض؛ إنما يصح أن لو قلنا بإضمار حكم معين، وليس كذلك، بل بإضمار حكم ما والتعيين إلى الشارع.

(١) «منتفياً» فيه تحريف، والصواب «إذا لم يكن كل من الخطأ والنسيان منفيًا».

فإن قيل: فيلزم من ذلك الإجمال في مراد الشارع، وهو على خلاف الأصل.

قلنا: ولو قيل بإضمار الكل لزم منه زيادة الإضمار، وتكثير مخالففة الدليل كما سبق، وكل واحد منهمما على خلاف الأصل.

ثم ما ذكرناه من الأصول؛ إما أن تكون راجحة على ما ذكروه، أو مساوية له، أو مرجوحة؛ فإن كانت راجحة لزم العمل بها.

وإن كانت مساوية؛ فهو كاف لنا في هذا المقام في نفي زيادة الإضمار، وهما تقديران، وما ذكروه إنما يمكن التمسك به على تقدير كونه راجحاً، ولا يخفى إن ما يتم التمسك به على تقديرين أرجح مما لا يمكن التمسك به إلا على تقدير واحد.

* المسألة العاشرة:

ال فعل المتعدي إلى مفعول؛ كقوله: «والله لا أكل، أو إن أكلت؛ فأنت طالق» هل يجري مجرى العموم بالنسبة إلى مفعولاته أم لا؟
اختلقو فيه؛ فأثبتته أصحابنا والقاضي أبو يوسف ونفاه أبو حنيفة.

وتظهر فائدة الخلاف في أنه لو نوى به مأكولاً معيناً قبل عند أصحابنا حتى إنه لا يحيث بأكل غيره بناءً على عموم لفظه له، وقبول العام للتخصيص بعض مدلولاته، ولا يقبل عند أبي حنيفة تخصيصه به؛ لأن التخصيص من توابع العموم ولا عموم.

حججة أصحابنا أما في طرف النفي؛ وذلك عندما إذا قال: «والله لا أكلت» إن قوله: «أكلت» فعل يتعدى إلى المأكول، ويدل عليه بوضعه وصيغته؛ فإذا قال:

«لا أكلت»؛ فهو نافٌ لحقيقة الأكل من حيث هو أكل، ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة إلى كل مأكول، وإنما كان نافيًّا لحقيقة الأكل من حيث هو أكل، وهو خلاف دلالة لفظه، وإذا كان لفظه دالاً على نفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكول؛ فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة إلى كل مأكول؛ فكان قابلاً للتخصيص.

وأما في طرف الإثبات، وهو ماذا قال: «إن أكلت؛ فأنت طالق»؛ فلا يخفى أن وقوع الأكل المطلق يستدعي مأكولاً مطلقاً؛ لكونه متعدياً إليه، والمطلق ما كان شائعاً في جنس المقيادات الداخلية تحته؛ فكان صالحًا لتفسيره وتقييده بأي منها كان ولهذا؛ لو قال الشارع: «أعتق رقبة» صح تقييدها بالرقبة المؤمنة، ولو لم يكن للمطلق على المقيد دلالة، لما صح تفسيره به.

فإن قيل: يلزم على ما ذكرتموه الزمان والمكان؛ فإن حقيقة الأكل لا تتم نفيًّا ولا إثباتاً إلا بالنسبة إليهما، ومع ذلك لو نوى بلفظه مكاناً معيناً، أو زماناً معيناً؛ فإنه لا يقبل.

قلنا: لا نسلم ذلك وإن سلمنا؛ فالفرق حاصل، وذلك لأن الفعل وهو قوله: «أكلت» غير متعد إلى الزمان والمكان، بل هو من ضرورات الفعل؛ فلم يكن اللفظ دالاً عليه بوضعه؛ فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به؛ لأن التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته لا على غير مدلولاته، بخلاف المأكول على ما سبق^(١).

فإن قيل: إذا قال: «إن أكلت؛ فأنت طالق»؛ فالأكل الذي هو مدلول لفظه كلي مطلق والمطلق لا إشعار له بالشخص؛ فلا يصح تفسيره به.

(١) الجواب الأول بعدم تسليم الملزمه هو الظاهر؛ فإن للنية تأثيراً في مثل هذا؛ كالعرف وبساط اليمين، ول الحديث: «إما الأعمال بالنيات؛ وإنما لكل أمرٍ ما نوى».

قلنا: المخلوف عليه ليس هو المفهوم من الأكل الكلبي الذي لا وجود له إلا في الأذهان، وإنما حنت بالأكل الخاص؛ إذ هو غير المخلوف عليه، وهو خلاف الإجماع؛ فلم يبق إلا أن يكون المراد به أكلًا مقيداً من جملة الأكلات المقيدة التي يمكن وقوعها في الأعيان أياً منها كان، وإذا كان لفظه لا إشعار له بغير المقيد صح تفسيره به، كما إذا قال: «أعتق رقبة» وفسره بالرقبة المؤمنة كما سبق.

* المسألة الحادية عشرة:

الفعل وإن انقسم إلى أقسام وجهات؛ فالواقع منه لا يقع إلا على وجه واحد منها؛ فلا يكون عاماً لجميعها بحيث يحمل وقوعها على جميع جهاته. وذلك كما روي عنه عليه السلام: أنه صلى داخل الكعبة؛ فصلاته الواقعة يحتمل أنها كانت فرضاً ويحتمل أنها كانت نفلاً، ولا يتصور وقوعها فرضاً نفلاً؛ فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل الكعبة جمياً؛ إذ لا عموم لفعل الواقع بالنسبة إليهما، ولا يمكن تعين أحد القسمين إلا بدليل.

وأما ما روي عنه ص: أنه صلى بعد غيبوبة الشفق؛ فالشفق اسم مشترك بين الحمرة والبياض؛ فصلاته يحتمل أنها وقعت بعد الحمرة، ويحتمل أنها وقعت بعد البياض؛ فلا يمكن حمل ذلك على وقوع فعل الصلاة بعدهما على رأي من لا يرى حمل اللفظ المشترك على جميع محاامله، وإنما يمكن ذلك على رأي من يرى ذلك كما سبق تحقيقه؛ فإن قول الراوي: صلى بعد غيبوبة الشفق ينزل منزلة قوله: صلى بعد الشفقين.

وفي هذا المعنى أيضاً قول الراوي: كان النبي ص يجمع بين الصالحين في السفر؛ فإنه يحتمل وقوع ذلك في وقت الأولى.

ويحتمل وقوعه في وقت الثانية، وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما، بل في أحدهما، والتعيين متوقف على الدليل، وأما وقوع ذلك منه بشكلٍ متكرراً على وجه يعم سفر النسك وغيره؛ فليس أيضاً في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه، بل إن كان ولا بد؛ فاستفادة ذلك، إنما هي من قول الراوي: كان يجمع بين الصالاتين، ولهذا؛ فإنه إذا قيل: «كان فلان يكرم الضيف» يفهم منه التكرار دون القصور على المرة الواحدة.

وعلى هذا أيضاً، يجب أن يعلم أن ما فعله النبي صلوات الله عليه - واجباً كان عليه، أو جائزأله - لا عموم له بالإضافة إلى غيره، بل هو خاص في حقه إلا أن يدل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل، كما لو صلى وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلني» أو غير ذلك^(١).

فإن قيل: فقد أجمعت الأمة على تعميم سجود السهو في كل سهو بما روی عنه صلوات الله عليه: أنه سها في الصلاة؛ فسجد، وكذلك اتفقوا على تعميم ما نقل عن عائشة إنها قالت: «كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله صلوات الله عليه ، وهو في الصلاة» في حق كل أحد حتى أن الشافعي استدل بذلك على طهارة مني الآدمي، واستدل به أبو حنيفة على جواز الاقتصار على الفرك في حق غير النبي مع حكمه بنجاسته.

وكذلك إجماعهم على وجوب الغسل من التقاء الختانين بقول عائشة:

(١) أفعاله صلوات الله عليه وإن كانت في ذاتها لا عموم لها، إلا أن صدورها عنه بصفته رسولاً مشرعاً يدل على أنها شريعة عامة لأمته، وإن هذا هو الأصل فيها إلا ما دل الدليل على أنه خاص به، ويريد ذلك قوله تعالى: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»، وقوله: «فَلَمَّا قُضِيَ زِيدٌ مِنْهُنَّ وَطَرَا زُوْجَنَاهُ لِكِبَلَةً يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعَيْهِمْ إِذَا قَضُوا مِنْهُنَّ وَطَرَا»... إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة كتباً وسنة وإجماعاً، وعليه لا حاجة إلى دليل خاص في كل فعل يدل على مساواة أمته له في ذلك الفعل.

« فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا ».

وأيضاً؛ فإن النبي ﷺ كان إذا سئل عن حكم أجباب بما يخصه، وأحال معرفة ذلك على فعل نفسه.

فمن ذلك لما سأله أم سلمة عن الاغتسال قال: « أما أنا؛ فأفيض الماء على رأسني ». .

ومن ذلك أنه لما سئل عن قبلة الصائم، قال: « أنا أفعل ذلك »، ولو لا أن للفعل عموماً لما كان كذلك.

قلنا: أما تعميم سجود السهو؛ فإنه إنما كان لعموم العلة، وهي السهو من حيث أنه رتب السجود على السهو بفاء التعقيب وهو دليل العلية، كما يأتي ذكره لا لعموم الفعل، وكذلك الحكم في قوله: « زنا ماعز فرجم »، وفي قوله: « رضخ يهودي رأس جارية؛ فرضخ رسول الله ﷺ رأسه ». .

وأما العمل بخبر عائشة في فرك المنى، ووجوب الغسل من التقاء الختانيين، وإفاضة الماء على الرأس، وقبلة الصائم؛ فكل ذلك مستند إلى القياس لا إلى عموم الفعل لتعذره كما ^(١) سبق ^(٢) والله أعلم.

* المسألة الثانية عشرة:

قول الصحابي: « نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر »، وقوله: قضى رسول الله ﷺ بالشفاعة للجار... ونحوه، اختلفوا في تعميمه لكل غرر وكل جار، والذي

(١) كما - لعله: لما.

(٢) سبق أيضاً أن الفعل في ذاته وإن لم يكن عاماً لكن قامت الأدلة على أن الأصل فيه التشريع للأمة، وأنه ^ﷺ قد وتها حتى يثبت ما يدل على التخصوصية، وعلى ذلك لا حاجة إلى إثبات مثل ذلك الحكم في حق الأمة بالقياس.

عليه معمول أكثر الأصوليين إنه لا عموم له لأنه حكاية الراوي، ولعله رأى النبي ﷺ قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر، وقضى لجأ مخصوص بالشفاعة؛ فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم.

ويحتمل أنه سمع صيغة ظنها عامة، وليس عامة.
ويحتمل أنه سمع صيغة عامة، وإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم والاحتجاج، إنما هو بالمحكى لا بنفس الحكاية.

ولقائل أن يقول: وإن كانت هذه الاحتمالات منقدحة غير أن الصحابي الراوي من أهل العدالة والمعرفة باللغة؛ فالظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم إلا وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها لما هو مشتمل عليه من الداعي الديني والعقللي المانع له من إيقاع الناس في ورطة الالتباس، واتباع ما لا يجوز اتباعه.

وبتقدير أن لا يكون قاطعاً بالعموم؛ فلا يكن نقله للعموم إلا وقد ظهر له العموم، والغالب إصابته فيما ظنه ظاهراً؛ فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي ﷺ وجب اتباعه^(١).

* المسألة الثالثة عشرة:

مذهب الشافعي رضي الله عنه؛ إنه إذا حكم النبي ﷺ بحكم في واقعة خاصة، وذكر عنته أنه يعم من وجدت في حقه تلك العلة، خلافاً للقاضي أبي بكر وذلك؛ كقوله ﷺ في حق أعرابي محرم وقصت به ناقته: «لا تخمروا رأسه، ولا تقربوه طيباً؛ فإنه يحشر يوم القيمة ملبياً»؛ وكقوله ﷺ في قتل أحد: «زملوهم

(١) ويؤيد الحمل على العموم ما اقتربن به حكم النهي والقضاء مثلاً من الوصف المقتضي لذلك الحكم، وعموم المعنى والحكمة التي رعاها الشارع في بناء الحكم.

بكلومهم ودمائهم؛ فإنهم يحشرون يوم القيمة، وأوداجهم تشخب دماً.

وكما لو قال الشاعر: «حرمت المسكر لكونه حلواً» عم التحرير كل حلو، والحق في ذلك أنه إن ادعى عموم الحكم نظراً إلى الصيغة الواردة؛ فهو باطل قطعاً، كيف وأنه لو كان التنصيص على إثبات الحكم المعلل يقتضي بعمومه الحكم في كل محل وجدت فيه العلة؛ لكان للوكيل إذا قال له الموكل: «أعتق عبدي سالماً لكونه أسود» أن يعتق كل عبد أسود له، كما لو قال: «أعتق عبدي السودان»، وليس كذلك بالإجماع^(١).

وإن قيل بالعموم نظراً إلى الاشتراك في العلة؛ فهو الحق، ولا يلزم من التعميم في الحكم بالعلة المشتركة شرعاً مثله، فيما إذا قال لوكيله: «أعتق عبدي سالماً لكونه أسود»؛ إذ الوكيل إنما يتصرف بأمر الموكل لا بالقياس على ما أمره به، وعلى هذا؛ فالفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللاً لا أن يكون اللفظ الدال على الحكم عاماً لغير محل التنصيص.

وما ي قوله القاضي أبو بكر: من أنه يحتمل أن يكون النبي ﷺ علل ذلك في حق الأعرابي بما علمه من موته مسلماً مخلصاً في عبادته محشوراً ملبياً وقصدت به ناقته لا بمجرد إحرامه، وفي قتلى أحد بعلو درجتهم في الجهاد، وتحقق شهادتهم لا بمجرد الجهاد، وفي تحرير المسكر بكونه حلواً مس克拉ً، وذلك كله غير معلوم في حق الغير، وإن كان ما ذكروه منقدحاً، غير أنه على خلاف ما ظهر من تعليله عليه السلام بمجرد الإحرام والجهاد، وترك ما ظهر من التعليل بمجرد الاحتمال ممتنع.

(١) انظر ما قاله منکرو القياس في المعارضة السادسة بالباب الرابع من أبواب القياس، وقارن بين كلامه في الموضعين.

* المسألة الرابعة عشرة:

اختلقو في دلالة المفهوم تفريعاً على القول به هل لها عموم أو لا؟

وكشف الغطاء عن ذلك أن نقول: المفهوم ينقسم إلى:

مفهوم الموافقة؛ وهو ما كان حكم المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطق، وإلى مفهوم المخالفة، وهو ما كان حكم المسكوت عنه مخالفًا لحكم المنطق، كما يأتي تحقيقه.

فإن كان من قبيل مفهوم الموافقة، كما في تحريم ضرب الوالدين من تنصيصه على تحريم التأليف لهم؛ فحكم التحريم.

وإن كان شاملًا للصورتين لكن مع اختلاف جهة الدلالة؛ فتبنته في صورة النطق بالمنطق، وفي صورة السكوت بالمفهوم؛ فلا المنطق عام بالنسبة إلى الصورتين، ولا المفهوم من غير خلاف، وإنما الخلاف في عموم المفهوم بالنسبة إلى صور السكوت، ولا شك أن حاصل النزاع فيه أيل إلى اللفظ.

فإن من قال بكونه عاماً بالنسبة إليها، إنما يريد به ثبوت الحكم به في جميعها لا بالدلالة اللغوية، وذلك بما لا خلاف فيه بين القائلين بالمفهوم.

ومن نفي العموم؛ كالغزالى فلم يرد به أن الحكم لم يثبت به في جميع صور السكوت؛ إذ هو خلاف الفرض، وإنما أراد نفي ثبوته مستنداً إلى الدلالة اللغوية، وذلك بما لا يخالف فيه القائل بعموم المفهوم.

وأما مفهوم المخالفة كما في نفي الزكاة عن المعلومة من تنصيصه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة؛ فلا شك أيضاً بأن اللفظ فيه غير عام بمنطقه للصورتين ولا بمفهومه، وإنما النزاع في عمومه بالنسبة إلى جميع صور السكوت.

وحاصل النزاع أيضاً فيه آيل إلى اللفظ، كما سبق في مفهوم المموافقة.

* المسألة الخامسة عشرة:

العطف على العام؛ هل يوجب العموم في المعطوف؟ اختلفوا فيه؛ فمنع أصحابنا من ذلك، وأوجبه أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله -

ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمي بقوله عليه السلام: «لا يقتل مسلم بكافر»، وهو عام بالنسبة إلى كل كافر حربياً كان، أو ذمياً.

فقال أصحاب أبي حنيفة: لو كان ذلك عاماً للذمي؛ لأن المعطوف عليه كذلك، وهو قوله: «ولا ذو عهد في عهده» ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته، وليس كذلك؛ فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد، إنما هو الكافر الحربي دون الذمي.

احتاج أصحابنا بثلاثة أمور:

الأول: أن المعطوف لا يستقل بنفسه في إفاده حكمه، ولله لفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصربيحه، وإنما أضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة الإفاده وحذر من التعطيل، والإضمار على خلاف الأصل؛ فيجب الاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة، وهو التشيريك في أصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره تقليلاً لمخالفه الدليل.

الثاني: أنه قد ورد عطف الخاص على العام في قوله تعالى: «ومطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»؛ فإنه عام في الرجعية والبائن، وقوله: «وبعولتهن أحق بردهن» خاص، وورد عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى: «فكتابوهن»؛ فإنه للندب، وقوله: «وأتواهم من مال الله الذي أتاكم»

لإيجاب، وورد عطف الواجب على المباح في قوله تعالى: «كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرْتُكُمْ»؛ فإنه لإباحة، وقوله: «وَأَتُوا حَقَّهُ» لإيجاب، ولو كان الأصل هو الاشتراك في أصل الحكم وتفصيله لكان العطف في جميع هذه الموضع على خلاف الأصل، وهو متنع.

الثالث: أن الاشتراك في أصل الحكم متيقن، وفي صفتة محتمل؛ فجعل العطف أصلاً في المتيقن دون المحتمل أولى.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على وجوب التشيريك بينهما في أصل الحكم وتفصيله وبيانه من وجهين:

الأول: أن حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة؛ فالحكم على أحدهما يكون حكماً على الآخر.

الثاني: أن المعطوف إذا لم يكن مستقلًا بنفسه؛ فلا بد من إضمار حكم المعطوف عليه فيه لتحقيق الإفادة، وعند ذلك لا يخلو:

إما أن يقال: بإضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه للمعطوف أو بعضه.

لا جائز أن يقال بالثاني؛ لأن الإضمار إما لبعض معين أو غير معين.

القول بالتعيين متنع؛ إذ هو غير واقع من نفس العطف.

كيف وإنه ليس البعض أولى من البعض الآخر، والقول بعدم التعيين موجب للإبهام والإجمال في الكلام، وهو خلاف الأصل؛ فلم يبق سوى القسم الأول، وهو المطلوب.

قلنا: جواب الأول: أن العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة؛ فيما فيه العطف أو في غيره، الأول مسلم والثاني منوع؛ فلم

قلتم: إن ما زاد على أصل الحكم معتبر في العطف؛ إذ هو محل النزاع؟

وجواب الثاني: أن نقول بالتشريك في أصل الحكم المذكور دون صفتة، وهو مدلول اللفظ من غير إبهام ولا إجمال.

* المسألة السادسة عشرة:

إذا ورد خطاب خاص بالنبي ﷺ؛ كقوله تعالى: «يا أيها المزمل قم الليل»، «يا أيها المدثر قم فأنذر»، «يا أيها النبي اتق الله»، «لئن أشركت ليحيطن عملك» لا يعم الأمة ذلك الخطاب عند أصحابنا خلافاً لأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل وأصحابهما في قولهم: إنه يكون خطاباً للأمة، إلا ما دل الدليل فيه على الفرق.

ودليلنا في ذلك أن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد؛ فلا يكون متناولاً لغيره بوضعه^(١) ولهذا؛ فإن السيد إذا أمر بعض عبيده بخطاب يخصه لا يكون أمراً للباقيين.

وكذلك في النهي والإخبار وسائر أنواع الخطاب.

كيف وإنه من المحتمل أن يكون الأمر للواحد المعين مصلحة له، وهو مفسدة في حق غيره، وذلك كما في أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض

(١) قد يقال إن الخطاب وإن لم يتناول بوضعه في أصل اللغة غير المخاطب إلا أنه قد يتناوله عرفاً، أو لقراءان أخرى؛ ككونه عليه رسولًا؛ فإن ذلك يقتضي أنه ليس مقصوداً بالخطاب لذاته، بل ليعمل ولبيلغ الأمة ما شرع الله لها عن طريقه، ويشهد لذلك قوله تعالى: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»، ونحوه من النصوص والإجماع.

وإذا فالأصل العموم، إلا أن يدل دليل على الخصوص وذلك فيما يختلف فيه حال أمه، وبه يندفع ما ذكر بعد من الاستدلال باختلاف الأحكام لتفاوت أحوال الناس.

الأدوية؛ فإنَّه لا يكون ذلك أمراً لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الأمزجة والأحوال المقتضية لذلك الأمر ولهذا، خص النبي ﷺ بأحكام لم يشاركه فيها أحد من أمته من الواجبات والمندوبات، والمحظورات والمباحات، ومع امتناع اتحاد الخطاب^(١)، وجواز الاختلاف في الحكمة والمقصود يتعذر التشرييف في الحكم، اللهم إلا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك في العلة الداعية إلى ذلك الحكم؛ فالاشتراك في الحكم يكون مستنداً إلى نفس القياس، لا إلى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص، أو دليل آخر.

فإن قيل: نحن لا ننكر أن الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطاباً لغيره مطلقاً، بل المدعى أن من كان مقدماً على قوم، وقد عقدت له الولاية والإمارة عليهم، وجعل له منصب الاقتداء به؛ فإنه إذا قيل له: (اركب لمناجزة العدو، وشن الغارة عليه وعلى بلاده)؛ فإنَّ أهل اللغة يعدون ذلك أمراً لأتباعه وأصحابه.

وكذلك إذا أخبر عنه بأنه قد فتح البلد الفلاني، وكسر العدو؛ فإنَّه يكون إخباراً عن أتباعه أيضاً، والنبي ﷺ من قد ثبت كونه قدوة للأمة ومتبعاً لهم؛ فأمره ونهايه يكون أمراً ونهياً لأمته إلا ما دل الدليل فيه على الفرق^(٢)، ويدل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى: «يا أيها النبي إذا طلقت النساء فطلقوهن لعدتهن»، ولم يقل: (إذا طلقت النساء فطلقهن)، وذلك يدل على أن خطابه خطاب لأمته.

(١) «ومع امتناع اتحاد الخطاب» فيه تحريف، والصواب: «ومع اتحاد الخطاب».

(٢) حال الرسول ﷺ مع أمته ممكن في إرادة أمته معه بخطابه تعالى إيهام من حال المقدم في قوله لما تقدم من اقتضاء صفة الرسالة ذلك، ولأمره تعالى الأمة بالاتساع به، واتباعه في أقواله وأفعاله، كما في الآية المتقدمة وفي قوله: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» الآية، وقوله: «قل يا أيها الناس =

وأيضاً؛ قوله تعالى: «فَلِمَا قُضِيَ زِيدٌ مِنْهَا وَطِرًا زُوْجَنَاكُها لِكِيلًا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضُوا مِنْهُنَّ وَطِرًا» أخبره إنه إنما إباحه ذلك ليكون ذلك مباحاً للأمة، ولو كانت الإباحة خاصة به لما انتفى الحرج عن الأمة.

وأيضاً؛ فإنه قد ورد الخطاب بتخصيصه عليه السلام بأحكام دون أمته كقوله تعالى: «وَامْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ» إلى قوله: «خَالِصَةٌ لَكَ مِنْ دُنْهُ الْمُؤْمِنِينَ»، وكقوله تعالى: «وَمِنَ الظَّلَمِ أَنْ تَهْجُدَ بِهِ نَافِلَةً لَكَ»، ولو لم يكن الخطاب المطلق له خطاباً لأمته، بل خاصاً به لما احتج إلى بيان التخصيص به هنا.

وما ذكرتموه من احتمال التفاوت في المصلحة والمفسدة؛ فغير قادر مع ظهور المشاركة في الخطاب كما تقرر لهذا؛ جاز تكليف الكل مع هذا الاحتمال لظهور الخطاب، وجاز تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع عند ظن الاشتراك في الداعي مع احتمال التفاوت بين الأصل والفرع في المصلحة والمفسدة.

والجواب: لا نسلم أن أمر المقدم يكون أمراً لأتباعه لغة ولهذا؛ فإنه يصح أن يقال: أمر المقدم ولم يأمر الأتباع، وأنه لو حلف أنه لم يأمر الأتباع لم يحيث بالإجماع، ولو كان أمره للمقدم أمراً لأتباعه لحيث.

نعم: غايته أنه يفهم عند أمر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الأمر على اتباع أصحابه له؛ فكان ذلك من باب الاستلزم، لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا ضمناً، ولا يلزم مثله في خطاب النبي ﷺ بشيء من

= إني رسول الله إليكم جميعاً الآيتين؛ فالرسول أولى بتبعية أمته له وقد صدّهم بخطابه تعالى له من تبعية القوم لقد مههم.

العبادات، أو بتحريم شيء من الأفعال، أو إباحتها من حيث أنه لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الأمة له في ذلك.

وقوله تعالى: «إذا طلقت النساء»؛ فخطاب عام مع الكل على وجه يدخل فيه النبي ﷺ وغيره من الأمة، وتخصيص النبي في أول الآية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكرير له^(١).

كيف وإن في الآية ما يدل على أن خطاب النبي لا يكون خطاباً للأمة؛ فإنه لو كان كذلك لما احتاج إلى قوله: «طلقت النساء فطلقوهن» لأن قوله: «إذا طلقت النساء فطلقوهن» كاف في خطاب الأمة مع اتساقه مع أول الآية. وقوله تعالى: «فلما قضى زيد منها وطراً» لا حجة فيه على المقصود.

وقوله: «لكي لا يكون على المؤمنين حرج» ليس فيه ما يدل على أن نفي الحرج عن المؤمنين في أزواجهم أدعيائهم مدلوّل لقوله: «زوجناكها». بل غايته أن رفع الحرج عن النبي ﷺ كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين، وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة، وحصول المصلحة، وعموم الخطاب غير متعين لذلك^(٢).

وما ذكروه من الآيات الدالة على خصوصية النبي ﷺ بما ذكروه لا يدل

(١) سبق أنه وإن لم يعمهم خطابه بأصل وضع اللغة؛ فإنه يعمهم عرفاً، أو لقرينته أخرى إلى آخر ما تقدم تعليقاً – والقصد إثبات أن الأصل العموم في خطابه التشريعي، وإن كان ذلك عن طريق خطابه بعنوان النبوة أو الرسالة، أو طريق النصوص الدالة على طلب الاتساع به واتباعه.

(٢) لا حاجة إلى القياس مع ما يشعر به وصف الرسالة من القصد إلى عموم الخطاب، والاشتراك في التشريع، ومع النصوص الدالة على وجوب اتباعه؛ وعلى ذلك فعموم خطابه لأمته متعين من غير تكلف قياس.

على أن مطلق الخطاب له عام لأمته، بل إنما كان ذلك لقطع إلحاد غيره به في تلك الأحكام بطريق القياس، ولو لم يرد التخصيص لأمكن الإلحاد بطريق القياس^(١).

* المسألة السابعة عشرة:

اختلفوا في خطاب النبي ﷺ لأحد من أمته هل هو خطاب للباقين أم لا؟ فنفاه أصحابنا، وأثبتته الخنابلة وجماعة من الناس، ودليلنا ما سبق في المسألة التي قبلها^(٢).

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بالنص، والإجماع، والمعنى.

أما النص؛ فقوله تعالى: «وما أرسلناك إلا كافية للناس».

وقوله ﷺ: «بعثت إلى الناس كافة، وبعثت إلى الأحمر والأسود».

وقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة».

وأما الإجماع؛ فاتفاق الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث إلى ما حكم به النبي عليه السلام على آحاد الأمة.

فمن ذلك رجوعهم في حد الرزنا إلى ما حكم به على (ماعز).

ورجوعهم في المفوضة إلى قصة (بروع بنت واشق).

ورجوعهم في ضرب الجزية على المجرم إلى ضربه عليه السلام الجزية على مجرم هجر، ولو لا أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة لما كان كذلك.

(١) تقدم إن أدلة إرادة العموم لأمته تبعاً له بخطابه تعالى إيه تغنى عن القياس.

(٢) سبق أيضاً ما فيه تعليقاً.

وأما المعنى؛ فهو أن النبي ﷺ خصص بعض الصحابة بأحكام دون غيره؛ فمن ذلك قوله ﷺ لأبي بردة في التضحية بعناق: «تجزئك ولا تجزيء أحداً بعدك».

وقوله لأبي بكرة لما دخل الصف راكعاً: «زادك الله حرصاً ولا تعد».

وقوله لأعرابي زوجه بما معه من القرآن: «هذا لك وليس لأحد بعدك».

وتحصيصه لخزيمة بقبول شهادته وحده:

وتحصisce لعبدالرحمن بن عوف بلبس الحرير. ولو أن الحكم بإطلاقه على الواحد حكم على الأمة لما احتاج إلى التنصيص بالتحصيص.

والجواب على الآية وعن قوله: «بعثت إلى الناس كافة وإلى الأحرار والأسود» أنه وإن كان مبعوثاً إلى الناس كافة؛ فبمعنى أنه يعرف كل واحد ما يختص به من الأحكام؛ كأحكام المريض، والصحيح، والمقيم، والمسافر، والحر، والعبد، والحاائض، والطاهر... وغير ذلك، ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما أثبتت للبعض منهم^(١).

وعن قوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» أنه يجب تأويله على أن المراد به أنه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقياس، لا من جهة

(١) النصوص تعم تعريفه ﷺ كل فرد بعينه ما يختص به، كما في قصة خزيمة في قبول شهادته وحده، وقصة أبي بردة في إجزاء العناق عنه في الأضحية.

وتعريفه كل نوع من الأمة ما يخصه من الأحكام؛ كأحكام المرضى والأصحاب إلى أمثال ما ذكره الأمدي؛ فيعم حكمه في النوع كل فرد من أفراد ذلك النوع، وتعريفه ما يعم الأمة كلها؛ فإذا لم يوجد ما يدل على إرادة خصوص الفرد أو النوع، وجب حمل تعريفه على العموم لأدلة عموم الرسالة التشريع المذكورة قبل وغيرها.

اللُّفْظ^(١)؛ لِثَلَاثَةِ أُوْجَهٍ:

الأول: أن الحكم هو الخطاب، وقد بينا في المسألة المتقدمة أن خطاب الواحد ليس هو بعينه خطاباً للباقيين^(٢).

الثاني: أنه لو كان بعينه خطاباً للباقيين، لزم منه التخصيص بإخراج من لم يكن موافقاً لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم عليه.

الثالث: أنه لو كان خطابه المطلق للواحد خطاباً للجماعة لما احتاج إلى قوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، أو كانت فائدة التأكيد، والأصل في الدلالات اللغوية، إنما هو التأسيس، ثم وإن كان حكمه على الواحد حكماً على الجماعة؛ فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد أن يكون حكماً للجماعة؛ فإنه فرق بين حكمه للواحد وحكمه عليه، والخلاف واقع في الكل^(٣).

وأما ما ذكروه من رجوع الصحابة في أحكام الواقع إلى حكمه على الأحاد؛ فلا يخلو: إما أن يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب، أو لا مع معرفتهم بذلك، الثاني خلاف الإجماع، وإن كان الأول؛ فمستند

(١) تقدم بيان أنه لا حاجة إلى القياس للأدلة التي دلت على أن الأصل عموم التشريع حتى يثبت تخصيص الحكم بفرد، أو نوع من الأمة.

(٢) أقول: وإن لم يكن خطاب الواحد بعينه خطاباً للباقيين في أصل وضع اللغة لكن أريد شموله الباقيين لما سبق من الأدلة، وقد كثر في لغة العرب إطلاق الخاص وإرادة العام، وبذلك يلتزم جواز التخصيص بإخراج من لم يكن موافقاً لذلك الواحد في موجب الحكم. انظر: «الرسالة» للشافعي.

(٣) لا مانع من تتابع الأدلة على حكم واحد، وهو كثير في الشريعة، وما ذكره من عدم الاطراد؛ فإنما كان لا اختلاف المناط؛ فاختلَفَ الحُكْمُ فِي تَطْبِيقِهِ عَلَى الْأَفْرَادِ تَبَاعًا لَا خَتْلَفَ الْمَنَاطِ فِيهَا.

التشريك في الحكم، إنما كان الاشتراك في السبب لا في الخطاب^(١).

وأما المعنى؛ فقد سبق الجواب عنه في المسألة المتقدمة.

* المسألة الثامنة عشرة:

اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالأخر؛ كالرجال والنساء، وعلى دخولهما في الجمع الذي لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث؛ كالناس، وإنما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير؛ كال المسلمين والمؤمنين، هل هو ظاهر في دخول الإناث فيه أو لا؟

فذهب الشافعية والأشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة إلى نفيه.

وذهب الحنابلة وأبن داود^(٢) وشذوذ من الناس إلى إثباته.

احتاج النافون بالكتاب والسنّة والمعقول:

أما الكتاب؛ فقوله تعالى: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» عطف جمع التأنيث على جمع المسلمين والمؤمنين، ولو كان داخلاً فيه لما حسن عطفه عليه لعدم فائده.

وأما السنّة؛ فما روي عن أم سلمة إنها قالت: «يا رسول الله! إن النساء قلن: ما نرى الله ذكر إلا الرجال»؛ فأنزل الله: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ»

(١) نختار الأول ونقول: مستند التشريك في الحكم الاشتراك في السبب، وأدلة عموم الشريعة للأئمة؛ فإنها توجب إرادة العموم من الخطاب الخاص.

(٢) ابن داود هو موسى بن داود الضبي أبو عبدالله الخلقاني، مات (٤١٧هـ).

انظر ترجمته في: «الميزان» للذهبي، وفي «تهذيب التهذيب» لابن حجر.

الآية^(١)، ولو كن قد دخلن في جمع التذكير لكن مذكورات، وامتنعت صحة السؤال والتقرير عليه.

وأيضاً ما روی عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «ويل للذين يمسون فروجهم، ثم يصلون ولا يتوضئون»؛ فقالت عائشة: «هذا للرجال فما للنساء؟»^(٢) ولولا خروجهن من جمع الذكور لما صح السؤال ولا التقرير من النبي ﷺ.

وأما المعمول؛ فهو أن الجمع تضييف الواحد؛ فقولنا: «قام» لا يتناول المؤنث بالإجماع؛ فالجمع الذي هو تضييفه؛ كقولنا: «قاموا» لا يكون متناولاً له. فإن قيل: أما الآية؛ فالعطف فيها لا يدل على عدم دخول الإناث في جمع التذكير.

قولكم: لافائدة فيه ليس كذلك؛ إذ المقصود منه إنما هو الإتيان بلفظ يخصهن تأكيداً؛ فلا يكون عرياناً عن الفائدة.

وأما سؤال أم سلمة وعائشة؛ فلم يكن لعدم دخول النساء في جمع الذكور، بل لعدم تخصيصهن بلفظ صريح فيهن، كما ورد في المذكر.

وأما قولكم: إن الجمع تضييف الواحد؛ فمسلم ولكن لم قلتم بامتناع دخول المؤنث فيه مع أنه محل التزاع؟.

والذي يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير ثلاثة أمور:

(١) رواه أحمد في «مسنده»، والنسائي في «سننه»، وابن حجر في «تفسيره» من طريق أم سلمة بألفاظ مختلفة، كما روى من غير طرقها؛ فانظر تلك المراجع لتتفق على نصوص الروايات، وتعرف درجتها وما بينها من اختلاف.

(٢) الحديث ذكره ابن حجر في باب الأحداث من «التلخيص الحبير»، ونسبه إلى الدارقطني، وذكر عنه وعن ابن حبان أن كلامهما ضعفه بعد الرحمن بن عبد الله العمري.

الأول: أن المؤلف من عادة العرب أنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير ولهذا؛ فإنه يقال للنساء إذا تم حضن: ادخلن وإن كان معهن رجل، قيل: ادخلوا، قال الله تعالى لأدم وحواء وإبليس: ﴿قُلْنَا أَهْبَطْنَا مِنْهَا جَمِيعاً﴾ كما ألف منهم تغليب جمع من يعقل إذا كان معه من لا يعقل.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾، بل أبلغ من ذلك أنهم إذا وصفوا ما لا يعقل بصفة من يعقل غلبوا فيه من يعقل.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَحَدُ عَشَرَ كَوْكِباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِين﴾ جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود الذي هو صفة من يعقل، وكتغليبيهم الكثرة على القلة حتى أنهم يصفون بالكرم والبخل جمعاً أكثرهم متصرف بالكرم أو البخل.

وكتغليبيهم في الثنوية أحد الأسمين على الآخر؛ كقولهم: (الأسودان) للتتمر والماء، و(العمران) لأبي بكر وعمر، و(القمران) للشمس والقمر.

الثاني: أنه يستهجن من العربي أن يقول لأهل حلة أو قرية: (أنتم آمنون، ونساؤكم آمنات) لحصول الأمان للنساء بقوله: (أنتم آمنون)، ولو لا دخولهن في قوله: (أنتم آمنون) لما كان كذلك، وكذلك لا يحسن منه أن يقول لجماعة فيهم رجال ونساء: (قوموا وقمن)، بل لو قال: (قوموا) كان ذلك كافياً في الأمر للنساء بالقيام، ولو لا دخولهن في جمع التذكير لما كان كذلك.

الثالث: إن أكثر أوامر الشرع بخطاب المذكر مع انعقاد الإجماع على أن النساء يشاركن الرجال في أحكام تلك الأوامر، ولو لم يدخلن في ذلك الخطاب لما كان كذلك.

والجواب قولهم في الآية: فائدة التخصيص بلفظ يخصهن التأكيد.

قلنا: لو اعتقدنا عدم دخولهن في جمع التذكير كانت فائدة تخصيصهن بالذكر التأسيس، ولا يخفى أن فائدة التأسيس أولى في كلام الشارع.

قولهم: سؤال أم سلمة وعائشة إنما كان لعدم تخصيص النساء بلفظ يخصهن، لا لعدم دخول النساء في جمع التذكير، ليس كذلك أما سؤال أم سلمة؛ فهو صريح في عدم الذكر مطلقاً، لا في عدم ذكر ما يخصهن بحيث قالت: «ما نرى الله ذكر إلا الرجال»، ولو ذكر النساء ولو بطريق الضمن لما صح هذا الإخبار على إطلاقه، وأما حديث عائشة؛ فلأنها قالت: «هذا الرجال»، ولو كان الحكم عاماً لما صح منها تخصيص ذلك بالرجال.

قولهم: المأثور من عادة العرب تغليب جانب التذكير؛ مسلم، ونحن لا ننزع في أن العربي إذا أراد أن يعبر عن جمع فيهم ذكور وإناث أنه يغلب جانب التذكير، ويكون ذلك من باب التجوز، وإنما النزاع في أن جمع التذكير إذا أطلق هل يكون ظاهراً في دخول المؤنث ومستلزمأً أو لا؟ وليس فيما قيل ما يدل على ذلك، وهذا كما أنه يصح التجوز بلفظ الأسد عن الإنسان، ولا يلزم أن يكون ظاهراً فيه مهما أطلق.

فإن قيل: إذا صح دخول المؤنث في جمع المذكر؛ فالالأصل أن يكون مشعرأً به حقيقة لا تتجاوزاً.

قلنا: ولو كان جمع التذكير حقيقة للذكور والإإناث مع انعقاد الإجماع على أنه حقيقة تمحيض الذكور كان اللفظ مشتركاً، وهو خلاف الأصل.

فإن قيل: ولو كان مجازاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد

لدخول المسمى الحقيقي فيه، وهم الذكور، وهو ممتنع.

قلنا: ليس كذلك؛ فإنه لا يكون حقيقة في الذكور إلا مع الاقتصار، وأما إذا كان جزءاً من الذكور لا مع الاقتصار؛ فلا.

كيف وإننا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمحاذ كما سبق تقريره.

وأما الوجه الثاني: فإنما استهجن من العربي أن يقول: (أنتم آمنون، ونساؤكم آمنات) لأن تأمين الرجال يستلزم الأمان من جميع المخاوف المتعلقة بأنفسهم وأموالهم ونسائهم؛ فلو لم تكن النساء آمنات لما حصل أمن الرجال مطلقاً، وهو تناقض.

أما إن ذلك يدل على ظهور دخول النساء في الخطاب؛ فلا، وبه يظهر لزوم أمن النساء من الاقتصار على قوله للرجال: (أنتم آمنون).

وأما الوجه الثالث: فغير لازم؛ وذلك أن النساء وإن شاركن الرجال في كثير من أحكام التذكير؛ فيفارقن الرجال في كثير من الأحكام الثابتة بخطاب التذكير؛ كأحكام الجهاد في قوله تعالى: «وجاهدوا في الله حق جهاده»، وأحكام الجمعة في قوله تعالى: «إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع» إلى غير ذلك من الأحكام، ولو كان جمع التذكير مقتضاً لدخول الإناث فيه؛ لكن خروجهن عن هذه الأوامر على خلاف الدليل، وهو ممتنع؛ فحيث وقع الاشتراك تارة. والافتراق تارة. علم أن ذلك إنما هو مستند إلى دليل خارج، لا إلى نفس اقتضاء اللفظ لذلك.

* المسألة التاسعة عشرة:

إذا ورد لفظ عام لم تظهر فيه عالمة تذكير ولا تأنيث سوى لفظ الجمع

مثل (من) في الشرط والجزاء، هل يعم المذكر والمؤنث؟

اختلقو فيه؛ فأثبته الأكثرون، ونفاه الأقلون.

والمحتار تفريعاً على القول بالعموم دخول المؤنث فيه.

ودليله أنه لو قال القائل لعبدة: (من دخل داري؛ فأكرمه)؛ فإن العبد يلام بإخراج الداخل من المؤنثات عن الإكرام، ويلام السيد بلوم العبد بإكرامهن. وكذلك الحكم في النذر والوصية، والأصل في كل ما فهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه لا مجازاً.

فإن قيل: التعميم فيما ذكرتموه إنما فهم من قرينة الحال، وهي ما جرت به العادة من مقابلة الداخل إلى دار الإنسان، والحلول في منزله بالإكرام؛ فكان ذلك من باب المجاز لا أنه من مقتضيات اللفظ حقيقة.

قلنا: هذا باطل بما لو قال: (من دخل داري؛ فأنه يفهم منه العموم، وإن كان خلاف القرينة المذكورة، وكذلك لو قال له: من قال لك (ألف)؛ فقل له: (ب)؛ فإنه لا قرينة أصلاً، والعموم مفهوم منه؛ فدل على كونه حقيقة فيه^(١).

(١) إنما قال: تفريعاً على القول بالعموم؛ لأنه اختار في المسألة الثانية في مسائل العموم صحة الاحتجاج بصيغ العموم في الخصوص، والتوقف فيما زاد على ذلك.
ولا أدرى كيف يبني اختياره هنا على ما رده في المسألة الثانية، وكيف يحتاج لاختياره العموم هنا بما رده في تلك المسألة على من احتاج به لعموم من الشرطية؟ أرى مصدر ذلك الحيرة والولع بالجدل والتأليف للتأليف لا عن عقيدة أو افتئاع، ولا إثبات حق أو إقناع — فارن بين استدلاله ومناقشته الأدلة في هذه المسألة، وفي المسألة الثانية من مسائل العموم ليتبين لك منهجه العلمي.

*المسألة العشرون:

اختلفوا في دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالألفاظ العامة المطلقة؛ كلفظ الناس والمؤمنين؛ فأثبتته الأكثرون، ونفاه الأقلون؛ إلا بقرينة ودليل يخصه. ومنهم من قال بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الأدميين، وهو منسوب إلى أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة.

والمحترر؛ إنما هو الدخول، وذلك لأن الخطاب إذا كان بلفظ الناس أو المؤمنين؛ فهو خطاب لكل من هو من الناس والمؤمنين، والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة؛ فكان داخلاً في عمومات الخطاب بوضعه لغة، إلا أن يدل دليل على إخراجه منه^(١).

فإن قيل: العبد من حيث هو عبد مال لسيده؛ ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الأموال، وإذا كان مالاً كان بمنزلة البهائم؛ فلا يكون داخلاً تحت عموم خطاب الشارع.

سلمنا أنه ليس؛ كالبهائم إلا أن أفعاله التي يتعلق بها التكليف ويحصل بها الامتناع مملوكة لسيده، ويجب صرفها إلى منافعه بخطاب الشرع؛ فلا يكون الخطاب متعلقاً بصرفها إلى غير منافع السيد لما فيه من التناقض.

سلمنا عدم التناقض، غير أن الإجماع منعقد على إخراج العبد عن مطلق الخطاب العام بالجهاد والحج والعمرة والجمعة، والعمومات الواردة بصحة

(١) اختياره هنا دخول العبيد في عموم الخطاب بمعنى الوضع لغة يتفق مع مذهب من قال: إن للعموم صيغتا تدل عليه حقيقة، ويختلفان مع قوله بالوقف في المسألة الثانية، وأن تلك الصيغ صالحة لأن يراد بها العموم، وليس موضوعة في لغة العرب لإفادتها حقيقة؛ فالله جنينا العترة وأمنا من الحيرة، ولا تجعلنا من أنسائهم أنفسهم.

التبرع والإقرار بالحقوق البدنية والمالية، ولو كان داخلاً تحت عموم الخطاب بطلقه؛ لكن خروجه عنها في هذه الصور على خلاف الدليل.

سلمنا إمكان دخوله تحت مطلق الخطاب لغة، إلا أن الرق مقتضى لإخراجه عن عمومات الخطاب بطريق التخصيص.

وبيانه إنه صالح لذلك من حيث أنه مكلف بشغل جميع أوقاته بخدمة سيده بخطاب الشرع، وحق السيد مقدم على حق الله تعالى؛ لوجهين:

الأول: أن السيد متمكن من منع العبد من التطوع بالتوافق مع أنها حق الله تعالى، ولو لا أن حق السيد مرجع لما كان كذلك.

الثاني: إن حق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهمة؛ لأنه لا يتضرر بفوائط حقوقه، ولا ينفع بحصولها، وحق الأدمي مبني على الشح والمضايق؛ لأنه ينفع بحصوله ويضرر بفوائطه.

والجواب عن السؤال الأول: أن كون العبد مالاً ملوكاً لا يخرجه عن جنس المكلفين إلى جنس البهائم، وإنما توجه نحو التكليف بالخطاب الخاص بالصلوة والصوم ونحوه، وهو خلاف الإجماع.

وعن السؤال الثاني: لا نسلم أن السيد مالك لصرف منافع العبد إليه في جميع الأوقات، حتى في وقت تضائق وقت العبادة المأمور بها، بل في غيره، وعلى هذا؛ فلا تناقض.

وعن الثالث: أن ذلك لا يدل على إخراج العبد عن كون العمومات متناولة له لغة لما بيناه، بل غايته أنه خص بدليل، والتخصيص غير مانع من العموم لغة، ولا يخفى أن القول بالتخصيص أولى من القول برفع العموم لغة مع

تحققه، وصار كما في تخصيص المريض والخائض والمسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلوة والجمعة والجهاد.

وعن الرابع: بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المتصروفة إلى العبادات المأمور بها عند ضيق أوقاتها كما سبق، والرق وإن اقتضى ذلك ل المناسبته واعتباره؛ فلا يقع في مقابلة الدلالة النصية على العبادة في ذلك الوقت؛ لقوة دلالة النصوص على دلالة ما الحجة به مستندة إليها، والنصوص وإن كانت متناولة للعبد بعمومها، إلا أنها متناولة للعبادة في وقتها المعين بخصوصها، والرق وإن كان مقتضياً لحق السيد بخصوصه، إلا أن اقتضاءه لذلك الحق في وقت العبادة بعمومه؛ فيتقابلان، ويسلم الترجيح بالتنصيص كما سبق قولهم: حق الأدمي مرجع على حق الله تعالى لا نسلم ذلك مطلقاً ولهذا؛ فإن حق الله تعالى مرجع على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص به إجماعاً، وبه يندفع ما ذكروه من الترجيح الأول.

قولهم في الترجح الثاني: أن السيد يتمكن من منع العبد من التنفل. قلنا: وإن أوجب ذلك تراجع جانب حق السيد على حقوق الله تعالى في التوافل؛ غير موجب لترجحه عليه في الفرائض^(١).

* المسألة الحادية والعشرون:

ورود الخطاب على لسان الرسول ﷺ بقوله: «يا أيها الذين آمنوا»، «يا أيها الناس»، «يا عبادي» يدخل الرسول في عمومه عندنا، وعند أكثر العلماء، خلافاً لطائفة من الفقهاء والمتكلمين.

(١) قارن بين استدلاله ونقاشه الأدلة في هذه المسألة، وفي المسألة الثانية من مسائل العموم.

ومنهم من قال: كل خطاب ورد مطلقاً، ولم يكن الرسول مأموراً في أوله بأمر الأمة به وكهذه الآيات؛ فهو داخل فيه وإن كان مأموراً في صدر الخطاب بالأمر؛ كقوله تعالى: «قل يا أيها الناس» فهو غير داخل فيه وإليه ذهب أبو بكر الصيرفي والخليمي من أصحاب الشافعى^(١).

حججة من قال: يدخل في العموم، وهو المختار حجتان:

الأولى: أن هذه الصيغ عامة لكل إنسان، وكل مؤمن، وكل عبد، والنبي ﷺ سيد الناس والمؤمنين والعباد، والنبوة غير مخرجة له عن إطلاق هذه الأسماء عليه؛ فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات.

الحججة الثانية: أنه **ﷺ** كان إذا أمر الصحابة بأمر، وتخلف عنه ولم يفعله؛ فإنهم كانوا يسألونه: (ما بالك لم تفعله؟) ولو لم يعقلوا دخوله فيما أمرهم به لما سأله عن ذلك، وذلك كما روي عنه **ﷺ**: أنه أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، ولم يفسخ؛ فقالوا له: (أمرتنا بالفسخ، ولم تفسخ)، ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر، بل عدل إلى الاعتذار، وهو قوله: (إنني قلدت هدياً).

وروي عنه أنه قال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى، ولجعلتها عمرة»^(٢).

(١) أبو بكر الصيرفي هو محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعى، مات سنة (٤٣٠هـ). والخليمي هو أبو عبدالله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الشافعى؛ المعروف بالخليمي، نسبة إلى جده، ولد بجرجان سنة (٤٣٨هـ)، وتفقه على أبي بكر القفال، ومات (٤٤٠هـ).

(٢) قارن بين اختياراته العموم هنا واستدلاله عليه، و اختياره الوقف واستدلاله عليه، ونقاشه أدلة خصومه في المسألة الثانية من مسائل العموم.

فإإن قيل: يمنع أن يكون النبي ﷺ داخلاً تحت عموم هذه الأوامر ثلاثة أوجه:

الأول: أنه إذا كان النبي ﷺ أمراً لأمته بهذه الأوامر؛ فلو كان مأموراً بها لزم من ذلك أن يكون بخطاب واحد أمراً ومأموراً، وهو ممتنع، ولأنه يلزم أن يكون أمراً لنفسه، وأمر الإنسان لنفسه ممتنع؛ لوجهي:

الأول: أن الأمر طلب الأعلى من الأدنى، والواحد لا يكون أعلى من نفسه وأدنى منها.

الثاني: أنه وقع الاتفاق على أن أمر الإنسان لنفسه على الخصوص ممتنع؛ فكذلك أمره لنفسه على العموم.

الثالث: من الوجوه الثلاثة: أنه يلزم من ذلك أن يكون بخطاب واحد مبلغاً وبمبلغ إيه، وهو محال.

الثالث: أن النبي ﷺ قد اختص بأحكام لم تشاركه فيها الأمة؛ كوجوب ركعتي الفجر، والضحي، والأضحى، وتحريم الزكاة عليه، وأبيح له النكاح بغير ولد ولا مهر ولا شهود، والصفي من المغنم ونحوه من المخصائص؛ وذلك يدل على مزيته وانفراده عن الأمة في الأحكام التكليفية؛ فلا يكون داخلاً تحت الخطاب المتناول لهم.

قلنا جواب الأول: أن ما ذكروه مبني على كون الرسول أمراً، وليس كذلك، بل هو مبلغ لأمر الله تعالى، وفرق بين الأمر والمبلغ للأمر ولهذا؛ أعاد صيغ الأوامر له بالتبليغ؛ كقوله: «قل أوحى إليك»، و«اتل ما أوحى إليك» ونحوه.

جواب الثاني: أنه مبلغ للأمة بما ورد على لسانه، ليس مبلغًا لنفسه بذلك الخطاب، بل بما سمعه من جبريل عليه السلام.

وجواب الثالث: أن اختصاصه ببعض الأحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب ولهذا؛ فإن الحائض والمريض والمسافر والمرأة كل واحد قد اختص بأحكام لا يشاركه غيره فيها، ولم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات الخطاب^(١). والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية والعشرون^(٢):

الخطاب الوارد شفاهًا في زمن النبي ﷺ والأوامر العامة؛ كقوله تعالى: «يا أيها الناس»، و«يا أيها الذين آمنوا»... ونحوه، هل يخص الموجودين في زمانه أو هو عام لهم، ولمن بعدهم؟.

اختلفوا فيه؛ فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والمتذلة إلى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله ﷺ، ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم، إلا بدليل آخر.

وذهب الحنابلة وطائفة من السالفين والفقهاء إلى تناول ذلك لمن وجد بعد عصر النبي ﷺ حجة الناففين من وجهين:

الأول: أن المخاطبة شفاهًا بقوله تعالى: «يا أيها الناس»، و«يا أيها الذين آمنوا» تستدعي كون المخاطب موجودًا أهلاً للخطاب إنساناً مؤمناً، ومن

(١) انظر جوابه عن الدليل الثالث مع ما سبق له في: المسألة السادسة عشرة من استدلاله بالتفاوت بينه وبين أمته في الأحوال على المنع من دخول أمته معه في الخطاب الخاص به.

(٢) انظر الخلاف في جواز تكليف المعدوم في المسألة الثانية من مسائل الأصل الرابع في المحکوم عليه.

لم يكن موجوداً وقت الخطاب لم يكن متصفًا بشيء من هذه الصفات؛ فلا يكون الخطاب متناولًا له^(١).

الثاني: أن خطاب الصبي والجنون الذي لا يميز ممتنع، حتى أن من شافهه بالخطاب استهجن كلامه، وسفه في رأيه، مع أن حالهما لوجودهما واتصافهما بصفة الإنسانية واصل الفهم، وقولهما للتأديب بالضرب وغيره أقرب إلى الخطاب لهم من لا وجود له^(٢).

احتاج الخصوم بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والمعقول.

أما الكتاب؛ فقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافِةً لِلنَّاسِ».

وأما السنة؛ فقوله ﷺ: «بَعْثَتْ إِلَيْهِ الْأَحْمَرُ وَالْأَسْوَدُ» ولو لم يكن خطابه متناولًا لمن بعده، لم يكن رسولاً إليه، ولا مبلغًا إليه شرع الله تعالى، وهو خلاف الإجماع.

(١) إنما تستدعي المخاطبة شفافها بمثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»، وقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» كون المخاطب موجوداً مؤهلاً وقت الخطاب إذا أريد وصفه بأنه مخاطب شفافاً، أما إذا أريد مجرد تناول الخطاب والحكم التكليفي له، وإن لم يكن مشفافاً بالخطاب؛ فذلك لا يتوقف على وجوده وقت الخطاب فضلاً عن أهليته له، بل يكفي في تناوله له وتكليفه به أن ينطبق عليه اللقب الذي نودي به عند وجوده وأهليته للخطاب في زمن ما، ولو بعد صدور الخطاب بآلاف السنين، وعند ذلك يكون مكلفاً بما تضمنه ذلك الخطاب دون حاجة إلى دليل خارج.

(٢) هذا صحيح إذا أريد مشافهتهما بالخطاب حالة عدم التمييز، أما إذا أريد تناول الخطاب لهما عند أهليةهما للتکلیف بما تضمنه من الأحكام؛ فغير صحيح، بل تناولهما الأحكام عند تحقق أهليةهما للتکلیف.

(٣) «بَعْثَتْ إِلَيْهِ الْأَحْمَرُ وَالْأَسْوَدُ» لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولكن صع معناه في أحاديث منها: حديث «أُعْطِيَتْ خَمْسًا لَمْ يُعْطِيهِنَّ أَحَدٌ قَبْلِي»، ومنه «وَكَانَ النَّبِيُّ يَعْثُثُ فِي قَوْمٍ خَاصَّةً وَبَعْثَتْ إِلَيْهِ النَّاسُ عَامَةً».

وأيضاً، قوله عليه السلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^(١)، ولفظ (الجماعة) يستغرق كل من بعده؛ فلو لم يكن حكمه على من في زمانه حكماً على غيرهم، كان على خلاف الظاهر.

وأما الإجماع؛ فهو أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين، وإلى زماننا هذا ما زالوا يحتاجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه بالأيات والأخبار الورادة على لسان النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، ولو لا عموم تلك الدلائل اللغوية لمن وجد بعد ذلك لما كان التمسك بها صحيحاً، وكان الاسترواح إليها خطأ، وهو بعيد عن أهل الإجماع.

وأما المعقول؛ فهو أن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه كان إذا أراد التخصيص ببعض الأمة نص عليه، كما ذكرناه في مسألة خطاب النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه للواحد هل هو خطاب للباقيين؟ ولو لا أن الخطاب المطلق العام يكون خطاباً للكل لما احتاج إلى التخصيص.

والجواب: عن النصوص الدالة على كون النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه مبعوثاً إلى الناس كافة إنها إنما تلزم أن لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة إلى كل الناس على المخاطبة للكل بالأحكام الشرعية شفاهةً، وليس كذلك، بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشاهدة، وتعريف البعض بنصب الدلائل والإمارات، وقياس بعض الواقع على بعض^(٢)، ويدل على ذلك أن أكثر الأحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب

(١) «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، وفي لفظ: «حكمي على الجماعة»، قال العراقي في تحرير أحاديث البيضاوي: ليس له أصل بهذا اللفظ، وسئل عنه المزي والذهبي؛ فأنكراه. انظر ما ذكره ابن كثير في: «تفسيره سورة المتحنة» عن هذا الحديث، وما ذكره العجلوني في: «كشف الخفا».

(٢) لم يدع المستدل أن المعدوم مشافه بالخطاب، إنما ادعى أن الخطاب متتناول له عند أهليته للتکلیف، وانطباق اللقب المنادی به عليه، واستدل على ذلك بما هو واضح في إثباته؛ فلم يكن ما أجب به ملائقاً للدليل.

شفاهاً لقلة النصوص وندرتها، وكثرة الواقع^(١) وما لزم من ذلك أن لا يكون النبي ﷺ رسولاً ولا مبلغًا بالنسبة إلى الأحكام التي لم تثبت بالخطاب شفافهاً.

فإن قيل: والدلائل التي يمكن الاحتجاج بها في الأحكام الشرعية على من وجد بعد للنبي ﷺ غير الخطاب فيما ذكرتموه، إنما يعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية؛ فإذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي ﷺ لا يتناول من بعده؛ فقد تعذر الاحتجاج به عليه.

قلنا: أمكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي ﷺ؛ أنه حكم بكونها حجة على من بعده، أو بالإجماع المنقول عن الصحابة على ذلك^(٢).

وأما قوله ﷺ: «حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة»؛ فالكلام في اختصاصه بالموجودين في زمنه؛ كالكلام في الأول.

وأما انعقاد الإجماع على صحة الاستدلال بالأيات والأخبار الواردة على لسانه ﷺ على من وجد بعده، وهوأشبه بحجج الخصوم.

فجوابه: إنما بينما امتناع المخاطبة لمن ليس موجود بما لا مراء فيه^(٣) وعند ذلك؛ فيجب اعتقاد استناد أهل الإجماع إلى النصوص من جهة معقولها لا من

(١) النصوص وإن كانت محصورة لكنها قواعد كلية بنفسها تارة. وبالقرائن والأدلة الخارجية تارة أخرى؛ فلا يبعد أن يحكم بها فيما لا يحصى من أعيان الواقع والقضايا الجزئية وقت الخطاب، وبذلك عممت الشريعة الموجود والمعدوم، وإن لم يكن المعدوم مشافهاً بها منه ﷺ.

(٢) وكذلك يمكن معرفة تناولها المعدوم بالأدلة المتقدمة؛ فتضاد الأدلة على أنه مكلف بها.

(٣) إنما استدل بما يثبت أن المعدوم وقت الخطاب لا يوصف بأنه مشافه به منه ﷺ، أما إن خطابه وشرائمه لم تتناوله؛ فلم ت تعرض له أدلة بنفي ولا إثبات، وعند ذلك لا تتعارض الأدلة؛ فلا يحتاج إلى الجمع بينها بما ذكر.

جهة ألفاظها جمعاً بين الأدلة.

وأما ما ذكروه من المعنى؛ فقد سبق جوابه في مسألة خطاب النبي للواحد من الأمة^(١).

* المسألة الثالثة والعشرون^(٢) :

الختلفوا في المخاطب؛ هل يمكن دخوله في عموم خطابه لغة أو لا؟ والمختار دخوله وعليه اعتماد الأكثرين، وسواء كان خطابه العام أمراً أو نهياً، أو خبراً.

أما الخبر؛ فكما في قوله تعالى: «وهو بكل شيء عليم»؛ فإن اللفظ بعمومه يقتضي كون كل شيء معلوماً لله تعالى وذاته وصفاته أشياء؛ فكانت داخلة تحت عموم الخطاب.

والأمر؛ فكما لو قال السيد لعبدته: «من أحسن إليك؛ فأكرمه»؛ فإن خطابه لغة يقتضي إكرام كل من أحسن إلى العبد؛ فإذا أحسن السيد إليه صدق عليه أنه من جملة المحسنين إلى العبد؛ فكان إكرامه على العبد لازماً بمقتضى عموم خطاب السيد.

وكذلك في النهي؛ كما إذا قال له: «من أحسن إليك؛ فلا تنسى إليه». وهذا في الوضوح غير محتاج إلى الإطناب فيه.

فإن قيل: ما ذكرتموه يمتنع العمل به للنص والمعنى:

(١) سبق أيضاً ما فيه تعليقاً هناك.

(٢) ما اختاره في هذه المسألة واستدل عليه يؤيد مذهب خصميه في أن للعموم صيغاً، وينقض ما اختاره من التوقف في صيغ العموم، ويقضي على أدله ومناقشته هناك.

أما النص؛ فقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ وذاته وصفاته أشياء، وهو غير خالق لها، ولو كان داخلاً في عموم خبره؛ لكان خالقاً لها، وهو محال. وأما المعنى؛ فإن السيد إذا قال لعبد: «من دخل داري؛ فتصدق عليه بدرهم»، ولو دخل السيد؛ فإنه يصدق عليه إنه من الداخلين إلى الدار ومع ذلك لا يحسن أن يتصدق عليه العبد بدرهم، ولو كان داخلاً تحت عموم أمره؛ لكان ذلك حسناً.

قلنا: أما الآية؛ فإنها بالنظر إلى عموم اللفظ تقتضي كون الرب تعالى خالقاً لذاته وصفاته، غير أنه لما كان ممتنعاً في نفس الأمر عقلاً كان مختصاً لعموم الآية، ولا منافاة بين دخوله في العموم بمقتضى اللفظ، وخروجه عنه بالشخص^(١)، وكذلك الحكم فيما ذكروه من المثال؛ فإنه بعمومه مقتض للتصدق على السيد عند دخوله، غير أنه بالنظر إلى القرينة الحالية، والدليل المخصص امتنع ثبوت حكم العموم في حقه، ولا منافاة كما سبق.

* المسألة الرابعة والعشرون:

اختلاف العلماء في قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ هل يقتضيأخذ الصدقة من كل نوع من أنواع مال كل مالك، أوأخذ صدقة واحدة من نوع واحد؟

وال الأول: مذهب الأكثرين.

(١) وأيضاً؛ بإخباره تعالى عن نفسه في الآية بأنه خالق يمنع من دخوله في عموم قوله: ﴿كل شيء﴾؛ وإنما كان مخلوقاً لنفسه، وذلك محال لما يلزم من كونه سابقاً على نفسه لكونه خالقاً متأخراً عنها لكونه مخلوقاً لها، وسبق الشيء نفسه وتأخيره عنها في الوجود محال؛ فالآية أيضاً دالة على تخصيص عموم المفعول.

والثاني: مذهب الكرخي^(١).

احتاج القائلون بعمم كل نوع بأنه تعالى أضاف الصدقة إلى جميع الأموال بقوله: «من أموالهم» والجمع المضاف من ألفاظ العموم على ما عرف من مذهب أربابه؛ فنزل ذلك منزلة قوله: «خذ من كل نوع من أموالهم صدقة»؛ فكانت الصدقة متعددة بتعدد أنواع الأموال.

وللنافي أن يقول: المأمور به صدقة منكرة مضافة إلى جملة الأموال؛ فمهما أخذ من نوع واحد منها من المالك صدقة؛ صدق قول القائل: (أخذ من أمواله صدقة) لأن المال الواحد جزء من الأموال؛ فإذا أخذت الصدقة من جزء المال صدق أخذها من المال.

ولهذا؛ وقع الإجماع على أن كل درهم ودينار من دراهم المالك ودنانيره موصوف بأنه من ماله، ومع ذلك؛ فإنه لا يجب أخذ الصدقة من خصوص كل درهم ودينار له.

والأصل أن يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض.

وبالجملة؛ فالمسألة محتملة^(٢) وأخذ الكرخي دقيق.

* المسألة الخامسة والعشرون^(٣):

اللفظ العام إذا قصد به المخاطب الذم أو المدح؛ كقوله تعالى: «إن الأبرار

(١) الكرخي هو أبو الحسين عبيدة الله بن دلهم.

(٢) انتهى الأمدي من هذه المسألة بحيرة، وصرح بأنها محتملة؛ فكيف يقال: مسائل الأصول كلها قطعية، بل كيف يقال: كلها ظنية وفيها المشكوك في حكمه.

(٣) انظر ما سبق تعليقاً.

لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الْذَّهَبَ وَالْفَضَّةَ
وَلَا يَنْفَقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرُهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾.

نقل الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أنه منع من عمومه حتى أنه منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلي؛ مصيراً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في الكلام، وإنما سيق لقصد النعم والمدح مبالغة في الحث على الفعل أو الزجر عنه.

وخلاله الأكثرون، وهو الحق من حيث أن قصد النعم أو المدح، وإن كان مطلوباً للمتكلم؛ فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه؛ إذ لا منافاة بين الأمرين.

وقد أتى بالصيغة الدالة على العموم؛ فكان الجمع بين المقصودين أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر، والله أعلم.

الصنف الرابع في تخصيص العموم

ويشتمل على مقدمة ومسألتين.

أما المقدمة؛ ففي بيان معنى التخصيص، وما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز.

أما التخصيص؛ فقد قال أبو الحسين البصري: هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، وذلك مما لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب.

أما على مذهب أرباب الخصوص؛ فلأن الخطاب عندهم منزل على أقل ما يحتمله اللفظ؛ فلا يتصور إخراج شيء منه.

(1) انتهى الأمدي من هذه المسألة بحيرة، وصرح بأنها محتملة؛ فكيف يقال: مسائل الأصول كلها قطعية، بل كيف يقال: كلها ظنية وفيها المشكوك في حكمه.
(2) انظر ما سبق تعليقاً.

وأما على مذهب أرباب الاشتراك؛ فمن جهة أن العمل باللفظ المشترك في بعض محامله لا يكون إخراجاً لبعض ما تناوله الخطاب عنه، بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض.

وأما على مذهب أرباب الوقف ظاهر؛ إذ اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص أو للعموم، وهو صالح لاستعماله في كل واحد منهما؛ فإن قام الدليل على أنه أريد به العموم وجب حمله عليه، وامتنع إخراج شيء منه، وإن قام الدليل على أنه للخصوص لم يكن اللفظ؛ إذ ذاك دليل على العموم ولا متناولاً له؛ فلا يتحقق بالحمل على الخاص إخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله الصالح لها.

وأما على مذهب أرباب العموم؛ فغايته أن اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص، وعلى هذا؛ فإن لم يقم الدليل على مخالفته الحقيقة وجب إجراء اللفظ على جميع محامله من غير إخراج شيء منها، وإن قام الدليل على مخالفته الحقيقة، وامتناع العمل باللفظ في الاستغراق وجب صرفه إلى محمله المجازي، وهو الخصوص، وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولاً للحقيقة، وهي الاستغراق؛ فلا يتحقق لإخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه؛ إذ هو حالة كونه مستعملاً في المجاز لا يكون مستعملاً في الحقيقة وعلى هذا؛ فإطلاق القول بتخصيص العام وإن هذا عام مخصص لا يكون حقيقة.

وإذا عرف ذلك؛ فالتأصيص على ما يناسب مذهب أرباب العموم، هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة، إنما هو الخصوص وعلى ما يناسب مذهب أرباب الاشتراك تعريف أن المراد باللفظ الصالح للعموم

والخصوص، إنما هو الخصوص، والمعرف لذلك بأي طريق كان يسمى مخصصاً،
واللفظ المتصوف عن جهة العموم إلى الخصوص مخصوصاً^(١).

وإذا عرف معنى تخصيص العموم؛ فاعلم أن كل خطاب لا يتصور فيه
معنى الشمول؛ كقوله ﷺ لأبي بردة: «تجزئك ولا تجزيء أحداً بعده»؛ فلا
يتصور تخصيصه لأن التخصيص على ما عرف صرف اللفظ عن جهة العموم
إلى جهة الخصوص، وما لا عموم له لا يتصور فيه هذا الصرف، وأما ما يتصور
فيه الشمول والعموم؛ فيتصور فيه التخصيص، وسواء كان خطاباً أو لم يكن
خطاباً؛ كالعلة الشاملة لإمكان صرفه عن جهة عمومه إلى جهة خصوصه هذا
إتمام المقدمة.

وأما المسائل؛ فمسائلتان:

* المسألة الأولى :

اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على أي حال كان من الأخبار
والأمر وغيره، خلافاً لشذوذ لا يؤبه لهم في تخصيصه الخبر.

ويدل على جواز ذلك الشرع والمعقول:

أما الشرع؛ فموقع ذلك في كتاب الله تعالى كقوله تعالى: ﴿الله خالق كل
شيء﴾، وهو على كل شيء قادر، وليس خالقاً لذاته، ولا قادراً عليها وهي
شيء، وقوله تعالى: ﴿ما تذر من شيء أنت عليه إلا جعلته كالرميم﴾.

وقد أنت على الأرض والجبال لم تجعلها رميمًا، وقوله تعالى: ﴿تدمير كل

(١) «مخصصاً» فيه تحريف، والصواب أن يقال: «مخصص» بالرفع لكونه خبراً عن قوله واللفظ
المتصوف، وأن يقدر قبله ناصب؛ فيقال: «يسمى مخصوصاً».

شيء»، «أوتيت من كل شيء» إلى غير ذلك من الآيات الخبرية المخصصة حتى إنه قد قيل لم يرد عام إلا وهو مخصوص، إلا في قوله تعالى: «وهو بكل شيء علیم»، ولو لم يكن ذلك جائزًا لما وقع في الكتاب.

وأما العقول؛ فهو إنه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه إلى جهة الخصوص بطريق المجاز كما سبق تقريره.

والتجوز غير متنع في ذاته، ولهذا؛ لو قدرنا وقوعه لم يلزم المحال عنه لذاته، ولا بالنظر إلى وضع اللغة ولهذا؛ يصح من اللغوي أن يقول: « جاءني كل أهل البلد» وإن تحالف عنه بعضهم ولا بالنظر إلى الداعي إلى ذلك، والأصل عدم كل مانع سوى ذلك.

ويدل على جواز تخصيص الأوامر العامة وإن لم نعرف فيها خلافاً قوله تعالى: «اقتلو المشركين» مع خروج أهل الذمة عنه، وقوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»، و«الزانية والزناني فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلد» مع أنه ليس كل سارق يقطع، ولا كل زان يجلد، وقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين» مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنه.

إإن قيل: القول بجواز تخصيص الخبر بما يوجب الكذب في الخبر لما فيه مخالفة المخبر للخبر، وهو غير جائز على الشارع كما في نسخ الخبر.

قلنا: لا نسلم لزوم الكذب، ولا وهم الكذب بتقدير إرادة جهة المجاز، وقيام الدليل على ذلك، ولا كان القائل إذا قال: «رأيتأسداً» وأراد به الإنسان أن يكون كاذباً، فإذا تبيينا أنه لم يرد الأسد الحقيقى، وليس كذلك بالإجماع وعلى

هذا؛ فلا نسلم امتناع نسخ الخبر كما سيأتي تقريره^(١).

* المسألة الثانية:

اختلاف القائلون بالعموم وتصنيصه في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص
إليها.

فمنهم من قال: بجواز انتهاء التخصيص في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد ومنهم من أجاز ذلك في (من) خاصة دون ما عدتها من أسماء الجموع؛ كالرجال وال المسلمين وجعل نهاية التخصيص فيها أن يبقى تحتها ثلاثة، وهذا هو مذهب القفال من أصحاب الشافعى.

ومنهم من جعل نهاية التخصيص في جميع الألفاظ العامة جمعاً كثيراً يعرف من مدلول اللفظ، وإن لم يكن محدداً، وهو مذهب أبي الحسين البصري، وإليه ميل إمام الحرمين وأكثر أصحابنا^(٢).

احتج من جوز الانتهاء في التخصيص إلى الواحد؛ بالنص، والإطلاق،
والمعنى.

أما النص؛ فقوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» وأراد به نفسه وحده.

وأما الإطلاق؛ فقول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لسعد بن أبي وقاص، وقد أنفذ إليه القعقاع مع ألف فارس: «قد أنفذت إليك ألفي رجل» أطلق اسم ألف الأخرى، وأراد بها القعقاع^(٣).

(١) سيأتي أيضاً في التعليق هناك بيان ما هو الحق من ذلك إن شاء الله.

(٢) سبق تعليقاً ترجمة أبي بكر القفال، وأبي الحسين البصري، وإمام الحرمين.

(٣) سعد هو ابن مالك القرشي الزهرى أبو إسحاق ابن أبي وقاص، صحابي مشهور، هو أحد =

وأما المعنى؛ فمن وجهين:

الأول: أنه لو امتنع الانتهاء في التخصيص إلى الواحد؛ فإنما أن يكون لأن الخطاب صار مجازاً، أو لأنه إذا استعمل اللفظ فيه لم يكن مستعملاً فيما هو حقيقة فيه من الاستغراف، وكل واحد من الأمرين لو قيل بكونه مانعاً؛ لزم امتناع تخصيص العام مطلقاً ولا بعد ما؛ لأنه يكون مجازاً في ذلك العدد، وغير مستعمل فيما هو حقيقة فيه، وذلك خلاف الإجماع.

الثاني: أن استعمال اللفظ في الواحد من حيث أنه بعض من الكل يكون مجازاً كما في استعماله في الكثرة؛ فإذا جاز التجوز باللفظ العام عن الكثرة؛ فكذا في الواحد، ولقائل أن يقول: أما الآية فهي محمولة على تعظيم المتكلم، وهو يعزل عن التخصيص بالواحد.

وأما الإطلاق العمري؛ فمحمول على قصد بيان أن ذلك الواحد قائم مقام الألف، وهو غير معنى التخصيص.

وأما المعنى الأول؛ فلا نسلم الحصر فيما قيل من القسمين، بل المنع من ذلك، إنما كان لعدم استعماله لغة، وأما المعنى الثاني؛ فمبني على جواز إطلاق اللفظ العام، وإرادة الواحد مجازاً، وهو محل النزاع.

وأما حجة أبي الحسين البصري؛ فإنه قال: لو قال القائل: «قتلت كل من في البلد، وأكلت كل رمانة في الدار» وكان فيها تقديرأً ألف رمانة، وكان قد قتل شخصاً واحداً أو ثلاثة، وأكل رمانة واحدة، أو ثلاثة رمانات؛ فإن كلامه يعد

= العشرة المبشرين بالجنة.

والقعقاع هو ابن عمرو بن عبد التيمى؛ كان من الفرسان. انظر ترجمتها وما قيل فيما من الثناء في كتاب «الإصابة» لابن حجر.

مستقبحاً مستهجنناً عند أهل اللغة، وكذلك إذا قال لعبدة: «من دخل داري؛ فأكرمه»، أو قال لغيره: «من عندك»، وقال: أردت به زيداً وحده، أو ثلاثة أشخاص معينة، أو غير معينة؛ كان قبيحاً مستهجنناً، ولا كذلك فيما إذا حمل على الكثرة القرية من مدلول اللفظ؛ فإنه يعد موافقاً مطابقاً لوضع أهل اللغة.

وهذه الحجة وإن كانت قريبة من السداد، وقد قلده فيها جماعة كثيرة، إلا أن لقائل أن يقول: متى يكون ذلك مستهجنناً منه؟ إذا كان مریداً للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ، وقد اقترن به قرينة، أو إذا لم يكن الأول منوع والثاني مسلم، وبيان ذلك النص وصحة الإطلاق.

أما النص؛ فقوله تعالى: «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم»^(١) وأراد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الأشعري^(١) يعنيه من جملة الناس، ولم يعد ذلك مستهجنناً لاقترانه بالدليل.

وأما الإطلاق؛ فصحة قول القائل: «أكلت الخبز واللحم، وشربت الماء» والمراد به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ولم يكن ذلك مستقبحاً لاقترانه بالدليل، نعم إذا أطلق اللفظ العام وكان الظاهر منه إرادة الكل، أو ما يقاربه في الكثرة، وهو مرید للواحد بعيد من ظاهر اللفظ من غير اقتران دليل به يدل عليه؛ فإنه يكون مستهجنناً، وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين؛ فعليك بالاجتهاد في الترجيح^(٢).

(١) نعيم بن مسعود يكنى أبا سلمة الأشعري، صحابي مشهور، أسلم ليالي الخندق، وقتل في خلافة عثمان، وقيل: أول خلافة علي في وقعة الجمل.

(٢) اعترف المؤلف بأن المسألة اجتهادية وترك الترجيح للناظر فيها، والذي يظهر لي أن نهاية التخصيص في ألفاظ العموم تختلف باختلاف التراكيب وقرائن الأحوال.
انظر «النهاج» للبيضاوي وما كتب عليه.

الصنف الخامس: في أدلة تخصيص العموم
وهي قسمان: متصلة ومنفصلة.

القسم الأول في الأدلة المتصلة

وهي أربعة أنواع: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية.

*** النوع الأول - الاستثناء:**

وفيه مقدمة ومسائل:

أما المقدمة؛ ففي معنى الاستثناء، وصيغه، وأقسامه.

أما الاستثناء؛ فقال الغزالى: هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول، وهو باطل من وجهين:

الأول: أنه ينتقض بأحد الاستثناءات؛ كقولنا: « جاء القوم إلا زيداً»؛ فإنه استثناء حقيقة، وليس بذى صيغ، بل صيغة واحدة، وهي إلا زيداً.

الثاني: أنه يبطل بالأقوال الموجبة لتأكيد العموم الخارجة عن الاستثناء؛ فإنها صيغ مخصوصة، وهي محصورة لاستحالة القول بعدم النهاية في الألفاظ الدالة، وهي دالة على أن المذكور بها لم يرد بالقول الأول، وليس من الاستثناء في شيء، وذلك كما لو قال القائل: «رأيت أهل البلد، ولم أر زيداً، واقتلو المشركيين، ولا تقتلوا أهل الذمة، ومن دخل داري؛ فأكرمه، والفاشق منهم أنه، وأهل البلد كلهم علماء، وزيد جاهل»... إلى غير ذلك.

وقال بعض المبحرين من النحاة: الاستثناء إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ (إلا)، أو ما يقوم مقامه، وهو منتفض بقول القائل: «رأيت أهل البلد، ولم أر زيداً»؛ فإنه قائم مقام قوله: إلا زيداً في إخراج بعض من الجملة عن

الجملة، وليس باستثناء.

وقيل: إنه عبارة عملاً يدخل في الكلام، إلا لإخراج بعضه بلفظ (إلا)،
ولا يستقل بنفسه، وهو أيضاً مدخول من وجهين:

الأول: أن الاستثناء لا لإخراج بعض الكلام، وإنما يكون إخراجاً لبعض
ما دل عليه الكلام الأول، وفرق بين الأمرين.

الثاني: أنه لو قال القائل: « جاء القوم غير زيد»؛ فإنه استثناء مع أن لفظه
(غير) قد وجد فيها جميع ما ذكره من القيود سوى قوله: لا يدخل في الكلام إلا
لإخراج بعضه؛ فإن غيراً قد يدخل في الكلام لغرض النعتية إذا لم يجز في
موضعها (إلا)؛ كقولك: «عندِي درهم غير جيد»؛ فإنه لا يحسن أن تقول في
موضعها: «عندِي درهم إلا جيداً»؛ فلا جرم كانت نعتاً للدرهم وتابعة له في
إعرابه، وهذا يخالف ما إذ قلت: «عندِي درهم غير قيراط»؛ فإن غير تكون
استثنائية منصوبة لإمكان دخول إلا في موضعها، ويمكن أن يقال لها هنا: إن
النعتية ليست استثنائية؛ فلا ترد على الحد، والمحتار في ذلك أن يقال:

الاستثناء؛ عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف
(إلا) أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، ليس بشرط ولا صفة ولا
غاية.

وقولنا: (لفظ) احتراز عن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص.

وقولنا: (متصل بجملة) احتراز عن الدلائل المنفصلة.

وقولنا: (لا يستقل بنفسه) احتراز عن مثل قولنا: «قام القوم، وزيد لم

=

يقم».

وقولنا: (دال) احتراز عن الصيغ المهملة.

وقولنا: (على أن مدلوله غير مراد ما اتصل به) احتراز عن الأسماء المؤكدة والنعتية. كقول القائل: جاءني القوم العلماء كلهم.

وقولنا: (بحرف إلا أو أخواتها) احتراز عن قولنا: قام القوم دون زيد، وفيه احتراز عن أكثر الإلزامات السابق ذكرها.

وقولنا: (ليس بشرط) احتراز عن قول القائل لعبدة: من دخل داري؛ فأكرمه إن كان مسلماً.

وقولنا: (ليس بصفة) احتراز من قول القائل: جاءني بنو تميم الطوال.

وقولنا: (ليس بغاية) احتراز عن قول القائل لعبدة: أكرمبني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار وهذا الحد مطرد منعكس لا غبار عليه.

وإذا عرف معنى الاستثناء؛ فصيغه كثيرة وهي: إلا، وغير، وسوى، وخلافا، وحاشا، وعدا، وما عدا، وما خلا، وليس، ولا يكون... ونحوه، وأم الباب في هذه الصيغ (إلا) لكونها حرفًا مطلقاً، ولو قوعها في جميع أبواب الاستثناء لا غير، ولها أحكام مختلفة في الإعراب مستقصاة في كتب أهل الأدب لا مناسبة لذكرها فيما نحن فيه، كما قد فعله من غالب عليه حب العربية.

وهو منقسم إلى الاستثناء من الجنس، ومن غير الجنس كما يأتي تحقيقه عن قريب إن شاء الله تعالى، ويجوز أن يكون متأخراً عن المستثنى منه كما ذكرناه من الأمثلة، وأن يكون متقدماً عليه مع الاتصال؛ كقولك: (خرج إلا زيداً القوم) ومنه قول الكميت:

فما لي إلا آل أَحْمَد شـيـعـة وما لي إلا مذهب الحق مذهب^(١)

ويجوز الاستثناء من الاستثناء من غير خلاف؛ كقول القائل: «له على عشرة دراهم، إلا أربعة، إلا اثنين»، ويدل عليه قوله تعالى: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ» إلى قوله: «إِلَّا لَوْطٌ إِنَّا لَمَنْجُوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا امْرَأَتُهُ» استثنى آل لوط من أهل القرية، واستثنى المرأة من الآل المنجى من الهلاك، وهذا ما أردنا ذكره من المقدمة.

وأما المسائل فخمس:

* المسألة الأولى:

شرط صحة الاستثناء عند أصحابنا وعند الأكثرين أن يكون متصلةً بالمستثنى منه حقيقة من غير تخلل فاصل بينهما، أو في حكم المتصل، وهو ما لا يعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من كلامه الأول عرفاً، وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس، أو سعال مانع من الاتصال حقيقة.

ونقل عن ابن عباس؛ أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل، وإن طال الزمان شهراً، وذهب بعض أصحاب مالك إلى جواز تأثير الاستثناء لفظاً لكن مع إضمار الاستثناء متصلةً بالمستثنى منه، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله تعالى، ولعله مذهب ابن عباس.

وذهب بعض الفقهاء إلى صحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله تعالى

(١) ويروى: وما لي إلا مشعب الحق مشعب.

البيت للكمي بن زيد الأنصاري من قصيدة يمدح بها آل البيت مطلعها:

طربت وما شـوـقـاـ إلى البيض أطرب
ولا لعبـاـ مني وذـوـ الشـيـبـ يلعبـ
ولـمـ يـاهـنـيـ دـارـ ولا رـسـمـ منزلـ

دون غيره.

حججة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه:

الأول: ما روي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «من حلف على شيءٍ؛ فرأى غيره خيراً منه؛ فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه»، وروي: «فليكفر عن يمينه، ولیأت الذي هو خير»^(١) ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحاً لأرشد النبي ﷺ إليه لكونه طریقاً مخلصاً للحالف عند تأمل الخير في البر وعدم الحنت، لأن النبي ﷺ إنما يقصد التيسير والتسهيل، ولا يخفى أن الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير؛ فحيث لم يرشد إليه دل على عدم صحته.

الثاني: أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاماً منتظماً، ولا معدوداً من كلام العرب ولهذا؛ فإنه لو قال: «لفلان على عشرة دراهم» ثم قال بعد شهر أو سنة: «إلا درهماً»، وقال: «رأيتبني تميم» ثم قال بعد شهر: «إلا زيداً»؛ فإنه لا يعد استثناءً ولا كلاماً صحيحاً كما لو قال: «رأيت زيداً» ثم قال بعد شهر: «قائماً»؛ فإنهم لا يعدونه بذلك مخبراً عن زيد بشيء، وكذلك لو قال السيد لعبدة: «أكرم زيداً» ثم قال بعد شهر: «إن دخل داري»؛ فإنهم لا يعدون ذلك شرطاً.

الثالث: أنه لو قيل بصححة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق، ولا كذب كاذب، ولا حصل وثوق بيمين، ولا وعد ولا وعيد، ولا حصل الجزم بصححة عقد نكاح، وبيع وإجارة، ولا لزوم معاملة أصلاً لإمكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين، ولا يخفى ما في ذلك من التلاعيب وإبطال التصرفات الشرعية، وهو محال.

(١) الحديث في «صحيح مسلم» من طريق عدي بن حاتم، وقد روى به عنها أحاديث كثيرة من

طرق متعددة.

احتاج الخصوم بأربعة أمور:

الأول: ما روي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «والله لا أغزون قريشاً»، ثم سكت، وقال بعده: «إن شاء الله»، ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله لكونه مقتدي به.

وأيضاً ما روي عنه ﷺ؛ أنه سأله اليهود عن عدة أهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه، فقال: «غداً أجيbekم» ولم يقل: «إن شاء الله»؛ فتأخر عنه الوحي مدة بضعة عشر يوماً، ثم نزل عليه: «ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهراً» إلى قوله: «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله واذكري ربك إذا نسيت».

فقال: إن شاء الله بطريق الإلحاق بخبره الأول^(١)، ولو لم يكن ذلك صحيحاً لما فعله.

الثاني: أن ابن عباس ترجمان القرآن، ومن أوضح فصحاء العرب، وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل، وذلك يدل على صحته.

الثالث: إن الاستثناء بيان وتحصيص للكرم الأول؛ فجاز تأخيره؛ كالنسخ والأدلة المنفصلة المخصصة للعموم.

الرابع: أن الاستثناء رافع لحكم اليمين؛ فجاز تأخيره؛ كالكافارة.

والجواب عن الخبر الأول: أن سكوته قبل الاستثناء يحتمل أنه من

(١) انظر «تفسير ابن جرير» أول سورة الكهف؛ (فإنه ذكر القصة مفصولة من طريق محمد بن إسحاق عن شيخ من أهل مصر) ليتبين لك أن الأثر من هذا الطريق غير صحيح لعنونة محمد بن إسحاق، وهو مدللس ولجهالة شيخه، وليتبين لك تصرف الأمدي في التقليل؛ فإنه ذكر أن اليهود هم الذين سألوا النبي ﷺ، والذي ذكره ابن جرير أن السائل هم المشركون لكن بما أشار به عليهم اليهود، وزاد الأمدي

السکوت الذي لا يخل بالاتصال الحکمي كما أسلفناه، ويجب الحمل عليه موافقة لما ذكرناه من الأدلة.

وعن الخبر الثاني: أن قوله عليه السلام: إن شاء الله، ليس عائداً إلى خبر الأول، بل إلى ذكر ربه إذا نسي؛ تقديره: أذكر ربى إذا نسيت إن شاء الله، وذلك كما إذا قال القائل لغيره: «أفعل كذا» فقال: إن شاء الله، أي: أفعل إن شاء الله.

وعن المنقول عن ابن عباس؛ إن صح ذلك^(١)؛ فلعله كان يعتقد صحة إضمار الاستثناء، ويدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى، وإن تأخر الاستثناء لفظاً، وهو غير ما نحن فيه، وإن لم يكن كذلك؛ فهو أيضاً مخصوص بما ذكرناه من الأدلة، واتفاق أهل اللغة على إبطاله من سواه.

وعن الوجه الثالث: أنه قياس في اللغة؛ فلا يصح لما سبق ثم هو منقوض بالخبر والشرط كما سبق. كيف والفرق بين التخصيص والاستثناء واقع من جهة الجملة من حيث أن التخصيص قد يكون بدليل العقل والجنس، ولا كذلك الاستثناء وبينه وبين النسخ؛ إن النسخ مما يمتنع اتصاله بالمسوخ، بخلاف الاستثناء.

وعن الوجه الرابع: بالفرق وهو أن الكفاراة رافعة لإثم الحنث لا لنفس الحنث، والاستثناء مانع من الحنث؛ مما التقى في الحكم حتى يصح قياس أحدهما على الآخر، كيف وإن الخلاف إنما وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع، ولا قياس في اللغة على ما سبق.

(١) هذا الأثر ذكره ابن حجر وابن كثير من طريق سليمان الأعمش عن مجاهد، عن ابن عباس، والأعمش مدلس، وقد عنون ولما سئل عن سماعه الأثر من مجاهد قال: حدثني به ليث بن أبي سليم؛ وليث ضعيف.

*المسألة الثانية:

اختلاف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس؛ فجوزه أصحاب أبي حنيفة ومالك، والقاضي أبو بكر، وجماعة من المتكلمين، والنحاة، ومنع منه الأثرون.

وأما أصحابنا؛ فمنهم من قال: بالنفي، ومنهم من قال: بالإثبات.

احتاج من قال ببطلان بعضه: بأن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثنوي، ومنه نقول: ثنيت الشيء إذا عطفت بعضه على بعض، وثنيت فلاناً عن رأيه، وثنيت عنان الفرس.

وحقiqته أنه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، وذلك غير متحقق في مثل قول القائل: (رأيت الناس، إلا الحمر) لأن الحمر المستثناء غير داخلة في مدلول المستثنى منه، حتى يقال بإخراجها وثنيتها عنه، بل الجملة الأولى باقية بحالها لم تغير، ولا تعلق للثانية بالأول أصلاً ومع ذلك؛ فلا تتحقق للاستثناء من اللفظ، ولا يمكن أن يقال بصحة الاستثناء بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى بين المستثنى والمستثنى منه، وإلا لصح استثناء كل شيء ضرورة أنه ما من شيئاً إلا وهو مشتركان في معنى عام لهما، وليس كذلك كيف وأنه لو قال القائل: (جاء العلماء إلا الكلاب وقدم الحاج، إلا الحمير) كان مستهجنًا لغة وعقلاً، وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً إلى أهل اللغة.

وللقائل أن يقول: لا نسلم أن الاستثناء مأخوذ من الثنوي، بل من الثنوية، وكأن الكلام كان واحداً فثنوي، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

فإن قيل: لو كان الاستثناء مأخوذاً من الثنوية؛ لكان كل ما وجد فيه

معنى التثنية من الكلام استثناء، وليس كذلك.

قلنا: ولو كان مأخوذاً من الثنبي؛ لكن كل ما وجد فيه الثنبي والعطف استثناء، وليس كذلك ولهذا؛ لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض، أو عطف عنان الفرس إنه استثناء.

قولكم: إن الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ؛ دعوى في محل النزاع، وكيف يدعى ذلك مع قول الخصم بصحمة الاستثناء من غير الجنس، ولا دخول للمستثنى تحت المستثنى منه، وما ذكرتموه من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته في اللغة ولهذا، فإنه لو قال القائل في دعائه: «يا رب الكلاب والحمير وخلالقهم، ارزقني وأعطيني» كان مستهجنناً، وإن كان صحيحاً من جهة اللغة والمعنى.

ثم وإن سلمنا امتناع صحة الاستثناء من نفس الملفوظ به مطابقة؛ فما المانع من صحته نظراً إلى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثنى منه في المعنى اللازم المدلول للفظ مطابقة؛ كما قال الشافعي؛ إنه لو قال القائل: «لفلان على مئة درهم، إلا ثوباً»؛ فإنه يصح ويكون معناه إلا قيمة ثوب لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما، وكما قاله أبو حنيفة في: استثناء المكيل من الموزون، وبالعكس لاشتراكهما في علة الربا.

قولكم: لو صح ذلك لصح استثناء كل شيء من كل شيء، ليس كذلك، وما المانع أن تكون صحة الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثنى والمستثنى منه، كما إذا قال القائل: «ليس لي نخل إلا شجر، ولا إبل إلا بقر، ولا بنت إلا ذكر»، ولا كذلك فيما إذا قال: «ليس لفلان بنت، إلا أنه باع داره».

وأما القائلون بالصحة؛ فقد احتجوا بالمنقول والمعقول:

أما المنقول؛ فمن جهة القرآن والشعر والنشر.

أما القرآن؛ فقوله تعالى: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لأدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين» وإبليس لم يكن من جنس الملائكة لقوله تعالى في آية أخرى: «إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه» والجن ليسوا من جنس الملائكة، وأنه كان مخلوقاً من نار على ما قال: «خليقتي من نار والملايكة من نور»، ولأن إبليس له ذرية على ما قال تعالى: «أفتتخذونه وذراته أولياء» ولا ذرية للملائكة؛ فلا يكون من جنسهم، وهو مستثنى منهم، وقوله تعالى: «أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وأباءكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين» استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الأصنام... وغيرها، والباري تعالى ليس من جنس شيء من المخلوقات، وقوله تعالى: «ما لهم به من علم إلا اتباع الظن» استثنى الظن من العلم، وليس من جنسه، وقوله تعالى: «لا يسمعون فيها لغو ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاماً» استثنى السلام من اللغو، وليس من جنسه، قوله تعالى: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضي منكم» والتجارة ليست من جنس الباطل، وقد استثنيناها منه، وقوله تعالى: «فلا صريخ لهم ولا هم ينقدون إلا رحمة منا» استثنى الرحمة من نفي الصريخ والإنقاذ، وليس من جنسه، وقوله تعالى: «لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم» ومن رحم ليس بعاصم، بل معصوم، وليس المعصوم من جنس العاصم.

وقوله تعالى: «وما كان مؤمناً أن يقتل مؤمناً إلا خطأ» استثنى الخطأ من القتل، وليس من جنسه.

وأما الشعر؛ فمن ذلك قول القائل منهم:

وبلدة ليس بها أنيس إلا العيافير وإلا العيس^(١)
والعيس ليست من جنس الأنيس.

وقال النابغة الذبياني:

عيت جواباً وما بالربع من أحد
والنؤي كالخوض بالظلمومة الجلد
وقفت فيها أصيلاً أسائلها
إلا أواري لا ياماً أبينها
والأواري ليست من جنس أحد.

وقال:

ولا عيب فيهم غير أن سيفهم^(٢) بهن فلول من قراء الكتائب
وليس فلول السيف عيباً لأربابها، بل فخر لهم وقد استثنينا من
العيوب، وليس من جنسها.

وأما النثر؛ فقول العرب: ما زاد إلا ما نقص، وما بالدار أحد إلا الوتد، وما
جاءني زيد إلا عمرو؛ استثنوا النقص من الزيادة، والوتد من أحد، وعمراً من
زيد، وليس من جنسه.

(١) قائل البيت هو عامر بن الحارث التمري المعروف «بجران العود» (فتح العين)، لقب بذلك
لقوله يخاطب امرأته:

رأيت جران العود قد كاد يصلح رأيت جران
خذا حذراً يا جارتني فـإنتي
يعني: أنه كان اتخذ من جلد العود سوطاً يضرب به نساءه، واليعافير: أولاد البقر الوحشية،
والعيس: إبل بعض يختلط بياضها شقرة.

(٢) أي: النابغة الذبياني، واسميه زياد بن معاوية أبو أمامة الغطفاني المصري، والبيت من قصيدة
ي مدح بها عمرو بن الحارث؛ مطلعها:

كليني لهم يا أميمة ناصب
وليل أقاسيـه بطيء الكـواكب
وليس الذي يرعى النجـوم بـأـيـب
تطـاول حتى قلت ليس بـمنـقـض

وأما المعقول؛ فهو أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه فصح؛
كاستثناء الدرارم من الدنانير وبالعكس.

ولقائل أن يقول: أما الآية الأولى؛ فلا نسلم أن إبليس لم يكن من جنس
الملائكة.

قولكم: إنه كان من الجن، قلنا: لا منافاة بين الأمرين؛ فإنه قد قال ابن عباس وغيره من المفسرين: إن إبليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم: الجن؛ لأنهم كانوا خزان الجنان، وكان إبليس رئيسهم، وتسميته جنياً لنسبته إلى الجنة كما يقال: بغدادي ومكي، وبحتمل أنه سمي بذلك لأجتنانه واحتفائه، ويدل على كونه من الملائكة أمران:

الأول: أن الله تعالى استثناء من الملائكة، والأصل أن يكون من جنسهم لاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف في غيره.

الثاني: أن الأمر بالسجود للأدم، إنما كان للملائكة بدليل قوله تعالى:
﴿وَإِذْ قَلَّا لِلْمَلَائِكَةَ اسْجَدُوا لِأَدَمَ﴾، ولو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان عاصياً للأمر المتوجه إلى الملائكة لكونه ليس منهم؛ إذ الأصل عدم أمر وراء ذلك الأمر.

ودليل عصيانه قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسُ أَبِي وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِ﴾.

قولكم: إن إبليس له ذرية، ليس في ذلك ما ينافي كونه من جنس الملائكة؛ فلthen قلتم: بأن التواد لا يكون إلا من ذكر وأنثى، والملائكة لا إناث فيهم بدليل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ ذكر

ذلك في معرض الإنكار، والتوعد على قول ذلك.

قلنا: إنما يلزم من ذلك الإناث في الملائكة أن لو امتنع حصول الذرية إلا من جنسين، وهو غير مسلم.

قولكم: إن إبليس مخلوق من نار، والملائكة من نور، لا منافاة أيضاً بين ذلك وبين كونه من الملائكة.

وأما الآية الثانية؛ فاستثناء الرب تعالى فيها من العبودين، وذلك قوله: «ما كنت تعبدون»، وهم كانوا من يعبد الله مع الأصنام؛ لأنهم كانوا مشركين لا جاحدين لله تعالى؛ فلا يكون الاستثناء من غير الجنس.

وأما الآية الثالثة؛ فجوابها من وجهين:

الأول: أن قوله تعالى: «ما لهم به من علم إلا اتباع الظن» عام في كل ما يسمى علمًا، والظن يسمى علمًا، ودليله قوله تعالى: «فإن علمتموهن مؤمنات» وأراد «إن ظننتموهن» لاستحالة اليقين بذلك؛ وذلك إن كان من الأسماء المتواطئة؛ فلا يكون الاستثناء من غير الجنس، وإن كان من الأسماء المشتركة أو المجازية؛ فلا يكون الاستثناء من غير الجنس، وإن كان من الأسماء المشتركة أو المجازية؛ فهو من جملة الأسماء العامة كما سبق.

الثاني: إن (إلا) فيها ليست للاستثناء، بل هي بمعنى (لكن) وكذلك الحكم فيما بعدها من الآيات.

وأما استثناء (اليعافير والعيس) من (الأنيس)؛ فليس استثناء من غير الجنس لأنها مما يؤنس بها؛ فهي من جنس الأنيس، وإن لم تكن من جنس الأننس، بل وقد يحصل الأننس بالأثار والأبنية والأشجار فضلاً عن الحيوان.

وأما استثناء (الأواري) من (أحد)؛ فإنما كان لأنه كما يطلق الأحد على الأدمي؛ فقد يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات، ولذلك يقال: رأيت أحد الحمارين، وركبت أحد الفرسين، ورميت أحد الحجرين وأحد السهمين؛ فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث إن الأواري مما يصدق عليها لفظة (أحد)، وبتقدير أن لا يكون من الجنس؛ فإلا ليست استثنائية حقيقة، بل يعني (لكن) كما سبق.

وأما (فلول السيوف)؛ فهو عيب في السيوف، وإن كان يسبب فلولها فخرًا ومدحه لأربابها؛ فهو في الجملة استثناء من الجنس.

وقول العرب: (ما زاد إلا ما نقص) تقديره؛ ما زاد شيء إلا الذي نقص؛ أي: ينقص، وهو استثناء من الجنس.

وقولهم: (ما في الدار أحد إلا الوتد)؛ فجوابه كما سبق في (الأواري) من أحد، وقوله: (ما جاءني زيد إلا عمرو)؛ فإلا يعني (لكن).

وما ذكروه من المعقول، قولهم: إن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه؛ فشيء لا إشعار له بصحة الاستثناء من غير الجنس.

وأما استثناء (الدرارهم) من (الدنانير) وبالعكس؛ فهو أيضًا محل التزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس، وإن تكلف بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجواهرية الثمنية؛ فأميل إلى الاستثناء من الجنس.

* المسألة الثالثة:

اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق؛ كقوله: «له علي عشرة على

عشرة»^(١)، وإنما اختلفوا في استثناء النصف والأكثر.

فذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحة استثناء الأكثر حتى إنه لو قال: «له على عشرة إلا تسعه» لم يلزمـه سوى درهم واحد.

وزاد القاضي أبو بكر في آخر أقواله، والخنابلة وابن درستويه النحوي إلى المعنى من ذلك.

وزاد القاضي أبو بكر والخنابلة القول بالمنع من استثناء المساوي.

وقد نقل عن بعض أهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح؛ فلا يقول: «له على مئة إلا عشرة، بل خمسة» أو غير ذلك.

احتج من قال بصحة استثناء الأكثر والمساوي بالمنقول والمعقول والحكم.

أما المنقول؛ فمن جهة القرآن والشعر.

أما القرآن؛ فقوله تعالى: «إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين»، وقال: «لأغونينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين»؛ فإن استتووا؛ فقد استثنى المساوي، وإن تفاوتوا؛ فأيهما كان أكثر؛ فقد استثناه.

كيف وإن الغاوين أكثر بدليل قوله تعالى: «وقليل من عبادي الشكور»، وقوله تعالى: «ولا تجد أكثرهم شاكرين»، وقوله تعالى: «وما أكثر الناس ولو حرست بهؤلئك»، و«لكن أكثرهم لا يعقلون»، و«لا يؤمنون».

وأما الشعر؛ فقوله:

أدوا التي نقصت تسعين من مئة ثم ابعثوا حكمًا بالحق قوال

(١) ذكر القرافي عن ابن طلحـة المالكي في كتابه «المدخل»: لو قال رجل لامرأته: «أنت طالق ثلاثة إلا ثلاثة لم تطلق»، وذلك يدل على قوله بصحة استثناء الكل.

وأما المعقول؛ فهو أن الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فيها؛ فجاز إخراج الأكثر به؛ كالتحصيص بالدليل المنفصل، وكاستثناء الأقل.

هذا ما يخص الأكثر.

وأما المساوي؛ فدليله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزِمْلُ قَمُ اللَّيلَ إِلَّا قَلِيلًا نَصْفَه﴾ استثنى النصف، وليس بأقل^(١).

وأما الحكم؛ فعام للأكثر والمساوي، وهو أنه لو قال: «له على عشرة»، واستثنى منها خمسة، أو تسعه؛ فإنه يلزمـه في الأول خمسة، والثاني درهم باتفاق الفقهاء، ولو لا صحة الاستثناء لما كان كذلك.

وفي هذه الحجـج ضعـف؛ إذ لـقائل أن يقول: أما الآية؛ فالغاونـون فيها، وإن كانوا أكثرـ من العـباد المـخلصـين بـدـليلـ النـصـوصـ المـذـكـورـةـ؛ فـلاـ نـسـلمـ أنـ (إـلاـ)ـ فيـ قولـهـ: ﴿إـلاـ مـنـ اـتـبعـكـ مـنـ الـغاـوـيـنـ﴾ لـلاـسـتـثنـاءـ، بلـ هيـ بـعـنىـ (لكـنـ)ـ وإنـ سـلـمـناـ أـنـهاـ لـلاـسـتـثنـاءـ، ولـكـنـ نـحـنـ إـنـماـ غـمـنـعـ مـنـ اـسـتـثنـاءـ الأـكـثـرـ إـذـ كـانـ عـدـدـ الـمـسـتـشـنـىـ وـالـمـسـتـشـنـىـ مـنـهـ مـصـرـحـاـ بـهـ، كـمـاـ إـذـ قـالـ: «لهـ عـلـىـ مـئـةـ إـلـاـ تـسـعـةـ وـتـسـعـينـ درـهـمـاـ»ـ، وـأـمـاـ إـذـ لـمـ يـكـنـ العـدـدـ مـصـرـحـاـ بـهـ كـمـاـ إـذـ قـالـ لـهـ: (خـذـ مـاـ فـيـ الـكـيـسـ)ـ منـ الدـرـاهـمـ سـوـيـ الـزـيـوـفـ مـنـهـ)ـ؛ فـإـنـهـ يـصـحـ، وـإـنـ كـانـ الـزـيـوـفـ فـيـ نـفـسـ الـأـمـرـ أـكـثـرـ فـيـ الـعـدـدـ، وـكـمـاـ إـذـ قـالـ: «جـاعـنـيـ بـنـوـ تـمـيمـ سـوـيـ الـأـوـبـاشـ مـنـهـمـ»ـ؛ فـإـنـهـ يـصـحـ مـنـ غـيرـ اـسـتـقبـاحـ، وـإـنـ كـانـ عـدـدـ الـأـوـبـاشـ مـنـهـمـ أـكـثـرـ.

وأما الشـعـرـ؛ فـلاـ اـسـتـثنـاءـ فـيـهـ، بلـ معـناـهـ: أـدـواـ مـائـةـ الـتـيـ سـقطـ مـنـهـ تـسـعـونـ،

(١) هذا الاستدلال مبني على أن (نصفه) بدل من (قليلًا)؛ فيكون في حكم المستثنى من الليل، والتقدير: قم الليل إلا نصفه، والجواب عنه فيما بعد مبني على أن (نصفه) بدل من (الليل)، والتقدير: قم نصف الليل إلا قليلاً، وكل من الإعراـبـينـ قـالـ بـهـ جـمـاعـةـ مـنـ الـعـلـمـاءـ.

ولا يلزم أن يكون سقوطها بطريق الاستثناء.

وما ذكروه من المعقول؛ فحاصله يرجع إلى القياس في اللغة، وهو فاسد كما سبق.

كيف والفرق بين الأصل والفرع واقع من جهة الإجمال.
وأما التخصيص؛ فمن جهة أنه قد يكون بدليل منفصل، وبغير دليل لفظي كما يأتي.

وأما استثناء الأقل؛ فلكونه غير مستقبح، كما إذا قال: (له علي عشرة إلا درهماً)، ولا كذلك قوله: (له علي مئة إلا تسعين وتسعين).

وأما قوله تعالى: «يا أيها المزمل»؛ فلا دلالة فيه على جواز استثناء النصف؛ إذ النصف غير مستثنى، وإنما هو ظرف للقيام فيه، وقد يردد قم الليل نصفه إلا قليلاً.

وأما الحكم؛ فدعوى الاتفاق عليه خطأ؛ فإن من لا يرى صحة استثناء الأكثر والمساوي؛ فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق، ولو قال: (له علي عشرة إلا عشرة) لزمه العشرة، وإنما ذهب إلى ذلك الفقهاء القائلون بصحة استثناء الأكثر والمساوي.

وأما من قال: بامتناع صحة استثناء الأكثر والمساوي؛ فقد احتاج بأن الاستثناء على خلاف الأصل، لكونه إنكاراً بعد إقرار، وجحداً بعد اعتراف، غير إننا خالقناه في استثناء الأقل لمعنى لم يوجد في المساوي والأكثر؛ فوجب أن لا يقال بصحته فيه.

وببيان ذلك من وجهين:

الأول: أن المقرر ربما أقر بمال وقد وفى بعضه، غير أنه نسيه لقلته، وعند إقراره ربما تذكره؛ فاستثناء؛ فلو لم يصح استثناؤه لتضمرر، ولا كذلك في الأكثر والنصف، لأنه قلما يتفق الذهول عنه.

والثاني: أنه إذا قال: (له علي مئة إلا درهماً) لم يكن مستقبحاً، وإذا قال: (له علي مئة إلا تسعه وتسعين) كان مستقبحاً والمستقبح في لغة العرب لا يكون من لغتهم.

وهذه الحجة ضعيفة أيضاً؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن الاستثناء على خلاف الأصل، والقول: بأنه إنكار بعد إقرار إنما يصح ذلك إن لولم يكن المستثنى والمستثنى منه جملة واحدة، وإن سلمنا عدم الاتحاد ولكن لا نسلم مخالفة ذلك الأصل، بل الأصل قبولة لإمكان صدق المتكلم به، ودفعاً للضرر عنه، ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الأقل على خلاف الأصل، والقول بأن ذلك مستقبح ركيك في لغة العرب ليس فيه ما يمنع مع ذلك من استعماله ولهذا؛ فإنه لو قال: (له علي عشرة إلا درهماً) كان مستحسناً، ولو قال: (له علي عشرة إلا دانقاً ودانقاً...) إلى تمام عشرين مرة كان في غاية الاستقباح، وما منع ذلك من صحته واستعماله لغة.

* المسألة الرابعة:

الجمل المتعاقبة بالواو إذا تعقبها الاستثناء رجع إلى جميعها عند أصحاب الشافعي عياش، وإلى الجملة الأخيرة عند أصحاب أبي حنيفة.

وقال القاضي عبدالجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة: إن كان الشروع في الجملة الثانية إضراباً عن الأولى، ولا يضمر فيها شيء مما في الأولى؛ فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة، لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة

الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها، إلا وقد تم مقصوده منها.

وذلك على أقسام أربعة:

الأول: أن تختلف الجملتان نوعاً كما لو قال: (أكرمبني تميم، والنحاة البصريون^(١)، إلا البغاددة)؛ إذ الجملة الأولى أمر، والثانية خبر.

القسم الثاني: أن تتحدا نوعاً، وتحتلقاً اسماً وحكماً كما لو قال: (أكرمبني تميم وأضرب ربيعة، إلا الطوال)؛ إذ هما أمران.

الثالث: إن تتحدا نوعاً، وتشتركاً حكماً، لا اسماماً كما لو قال: (سلم علىبني تميم، وسلم علىبني ربيعة، إلا الطوال).

الرابع: إن تتحدا نوعاً، وتشتركاً اسماماً لا حكماً، ولا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض، كما لو قال: «سلم علىبني تميم واستأجربني تميم، إلا الطوال».

وأقوى هذه الأقسام في اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة
القسم الأول ثم الثاني ثم الثالث والرابع.

وأما إن لم تكن الجملة الأخيرة مضرية عن الأولى، بل لها بها نوع تعلق؛ فالاستثناء راجع إلى الكل، وذلك أربعة أقسام:

القسم الأول: أن تتحدا الجملتان نوعاً واسماماً لا حكماً، غير أن الحكمين قد اشتراكاً في غرض واحد كما لو قال: (أكرمبني تميم وسلم علىبني تميم، إلا الطوال) لاشراكهما في غرض الإعظام.

القسم الثاني: أن تتحدا الجملتان نوعاً، وتحتلقاً حكماً واسم الأولى

(١) «والنحاة البصريون» مبتدأ وخبر؛ أي: والنحاة هم البصريون ... إلخ.

مضمر في الثانية كما لو قال: (أكرمبني تميم، واستأجرهم إلا الطوال).

القسم الثالث: بالعكس من الذي قبله، كما لو قال: (أكرمبني تميم وربيعة، إلا الطوال).

القسم الرابع: أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة، إلا أنه قد أضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم، أو كان غرض الأحكام المختلفة فيها واحداً كما في آية القذف؛ فإن جملها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى: «فاجلدوهم ثمانين جلدة» أمر، وقوله: «ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً» نهي، وقوله: «وأولئك هم الفاسقون» خبر، غير أنها داخلة تحت القسم الأول من هذه الأقسام الأربع لاشراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والإهانة، وداخلة تحت القسم الثاني من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها.

وذهب المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشراك، وذهب القاضي أبو بكر والغزالى وجماعة من الأصحاب إلى الوقف.

والمحتمل أنه مهما ظهر كون (الواو) للابتداء؛ فالاستثناء يكون مختصاً بالجملة الأخيرة، كما في القسم الأول من الأقسام الثانية المذكورة لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى، وهو ظاهر، وحيث أمكن أن تكون (الواو) للعطف، أو الابتداء كما في باقي الأقسام السبعة؛ فالواجب إنما هو الوقف.

وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وإبطالها، ولنبدأ من ذلك بحجج القائلين بالعود إلى الجميع:

الحججة الأولى: أن الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة، ولهذا، فإنه لا فرق في اللغة بين قوله: «اصرب الجماعة التي منها قتلة

وسراق وزناة، إلا من تاب» وبين قوله: «اضرب من قتل وسرق وزنا، إلا من تاب» فوجب اشتراكيهما في عود الاستثناء إلى الجميع.

وهي غير صحيحة، وذلك لأنه إن قيل: إنه لا فارق بين الجملة والجملتين في أمر ما؛ لزم أن يكون المتكرر واحداً، والواحد متكرراً، وهو محال. وإن قيل بالفرق؛ فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ومع ذلك؛ فحاصله يرجع إلى القياس في اللغة ولا سبيل إليه لما تقدم.

الحججة الثانية: أن الإجماع منعقد على أنه لو قال: «والله لا أكلت الطعام، ولا دخلت الدار، ولا كلمنت زيداً»، واستثنى بقوله: «إن شاء الله» إنه يعود إلى الجميع.

وهذه الحججة أيضاً باطلة؛ فإن العلماء وإن أطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة؛ فمجاز، وليس باستثناء حقيقة، بل ذلك شرط، كما في قوله: «إن دخلت الدار» وبدل على كونه شرطاً لا استثناء أنه يجوز دخوله على الواحد، مع أن الواحد لا يدخله الاستثناء، وذلك كقوله: «أنت طالق إن شاء الله»، ولو قال: «أنت طالق طلقة، إلا طلقة» لم يصح، ووقع به طلقة، وكذلك إذا قال: «له علي درهم، إلا درهماً» وإذا كان شرطاً؛ فلا يلزم من عوده إلى الجميع عود الاستثناء، إلا بطريق القياس، ولا بد من جامع مؤثر، ومع ذلك يكون قياساً في اللغة، وهو باطل بما سبق وبهذا؛ يبطل إلحاهم الاستثناء بالشرط، وهو قولهم: الاستثناء غير مستقل بنفسه؛ فكان عائداً إلى الكل؛ كالشرط وهو ما إذا قال: «أكرمبني تميم، وبني ربيعة إن دخلوا الدار» كيف والفرق ظاهر؛ فإن الشرط وإن كان متأخراً في اللفظ؛ فهو متقدم في المعنى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فقوله: «أكرمبني تميم وبني ربيعة إن دخلوا الدار» في معنى قوله: إن دخل بنو

تميم وبني ربيعة الدار؛ فأكرمهم، ولو صرخ بذلك كان صحيحاً، ولا كذلك في الاستثناء، ولهذا؛ فإنه لو قال: «إلا أن يتوبوا، اضرببني تميم وبني ربيعة» لا يكون صحيحاً.

الحججة الثالثة: أن الحاجة قد تدعو إلى الاستثناء من جميع الجمل، وأهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح ركيك مستثقل، وذلك كما لو قال: «إن دخل زيد الدار؛ فاضربه إلا أن يتوب، وإن زنا؛ فاضربه إلا أن يتوب» فلم يبق سوى تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة.

ولقائل أن يقول: وإن كان ذلك مطولاً، غير أنه يعرف شمول الاستثناء للكل بيقين؛ فلا يكون مستقبحاً، وإن كان مستقبحاً؛ فإنما يمتنع أن لو كان وضع اللغة مشروطاً بالمستحسن، وهو غير مسلم، ودليله أنه لو وقع الاستثناء كذلك؛ فإنه يصح لغة ويثبت حكمه، ولو لا أنه من وضع اللغة لما كان كذلك.

الحججة الرابعة: أن الاستثناء صالح أن يعود إلى كل واحدة من الجمل، وليس البعض أولى من البعض؛ فوجب العود إلى الجميع كالعام.

ولقائل أن يقول: كونه صالح للعود إلى الجميع، غير موجب لذلك ولهذا؛ فإن اللفظ إذا كان حقيقة في شيءٍ ومجازاً في شيءٍ؛ فهو صالح للحمل على المجاز، ولا يجب حمله على المجاز.

وما ذكروه من الإلحاد بالعموم؛ فغير صحيح لما علم مراراً.

الحججة الخامسة: أنه لو قال: «علي خمسة وخمسة، إلا ستة»؛ فإنه يصح، ولو كان مختصاً بالجملة الأخيرة لما صح؛ لكونه مستغرقاً لها.

قلنا: لا نسلم صحة الاستثناء (على رأي لنا)، وإن سلمنا؛ فإنما عاد إلى

الجميع لقيام الدليل عليه، وذلك لأنه لا بد من إعمال لفظه مع الإمكان، وقد تغدر استثناء الستة من الجملة الأخيرة لكونه مستترفاً لها وهو صالح للعود إلى الجميع فحمل عليه، ومع قيام الدليل على ذلك؛ فلا نزاع، وإنما النزاع فيما إذا ورد الاستثناء مقارناً للجملة الأخيرة من غير دليل يوجب عوده إلى ما تقدم.

الحججة السادسة: أنه لو قال القائل: (بنو تميم وربيعة أكرموهم، إلا الطوال)؛ فإن الاستثناء يعود إلى الجميع؛ فكذلك إذا تقدم الأمر بالإكرام ضرورة اتحاد المعنى.

ولقائل أن يقول: حاصل ما ذكروه يرجع إلى القياس في اللغة، وهو باطل لما علم كيف، والفرق ظاهر لأنه إذا تأخر الأمر عن الجمل، فقد اقتربن باسم الجميع، وهو قوله: (أكرموهم) بخلاف الأمر المتقدم؛ فإنه لم يتصل باسم الفريقين، بل باسم الفريق الأول.

الحججة السابعة: أنه إذا قال القائل: (اضربوا بنى تميم وبني ربيعة، إلا من دخل الدار)؛ فمعناه من دخل من الفريقين، ولقائل أن يقول: ليس تقدير هذا المعنى أولى من تقدير (إلا من دخل من ربيعة).

وأما حجج القائلين بعد الاستثناء إلى الجملة الأخيرة؛ فمن جهة النص والمعنى:

أما النص؛ فقوله تعالى: «والذين يرمون الحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهם ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا»؛ فإنه راجع إلى قوله: «أولئك هم الفاسقون» ولم يرجع إلى الجلد بالاتفاق.

وأيضاً قوله تعالى: «فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله»، وقوله: «إلا أن يصدقوا» راجع إلى الدية دون الإعتاق باتفاق.

قلنا: أما الآية الأولى؛ فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة منها، بل هو عائد إلى جميع الجمل عدا الجلد للدليل دل عليه، وهو المحافظة على حق الأدمي.

أما الآية الأخرى؛ فإنما امتنع عود الاستثناء إلى الإعتاق، لأنه حق الله تعالى وتصدق الولي لا يكون مسقطاً لحق الله تعالى.

وأما من جهة العقول؛ فحجج:

الحججة الأولى: أن الاستثناء من الجملة؛ إذ تعقبه استثناء كان الاستثناء الثاني عائداً إلى الجملة الاستثنائية لا إلى الجملة الأولى؛ فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة، وإن كان عدم عوده إلى المتقدمة على خلاف الأصل، وذلك كما لو قال: (له علي عشرة إلا أربعة إلا اثنين)؛ فإن الاستثناء الثاني يختص بالأربعة دون العشرة.

ولقائل أن يقول: الاستثناء الثاني؛ إما أن يكون بحرف عطف أو لا بحرف عطف؛ فإن كان الأول؛ فهو راجع إلى الجملة المستثنى منها كقوله: «له علي عشرة، إلا ثلاثة، وإن اثنين»؛ فيكون المقر به خمسة، وإن كان الثاني؛ كقوله: «له علي عشرة، إلا أربعة، إلا اثنين»؛ فإنما امتنع عوده إلى الجملة المستثنى منها لدليل لا لعدم اقتضائه لذلك لغة، وذلك أن الاستثناء الثاني لو عاد إلى الجملة المستثنى منها؛ فإما أن يعود إليها لا غير، أو إليها وإلى الاستثناء الأول ممتنع، لأن الإجماع منعقد على دخول الاستثناء الأول تحت الاستثناء الثاني؛ ففقطه عنه ورده إلى الجملة المستثنى منها لا غير يكون على خلاف الإجماع، وإن كان

عائداً إلى الاستثناء والمستثنى والمستثنى منه؛ فالمستثنى منه إثبات؛ فالاستثناء منه يكون نفياً لأن الاستثناء من الإثبات نفي والاستثناء من الاستثناء يكون إثباتاً؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات على ما يأتي تقريره عن قريب، وذلك ممتنع لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه أن يكون قد أثبت لعوده^(١) إلى أحدهما مثل ما نفاه عن الآخر، ويكون جابراً للنفي بالإثبات، ويبقى ما كان متحققاً قبل الاستثناء الثاني بحاله، وفيه إلغاء الاستثناء الثاني وخروجه عن التأثير، وهو خلاف الإجماع.

الوجه الثاني: أنه يلزم منه أن يكون بعوده إلى الجملة الأولى قد نفي عنها مثل ما أثبته لها بعوده إلى الاستثناء الثاني؛ فيكون الاستثناء الواحد مقتضياً لنفي شيء، وإثباته بالنسبة إلى شيء واحد، وهو محال.

الحججة الثانية: أن الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى؛ فكان ذلك مانعاً من العود إليها؛ كالسكت.

ولقائل أن يقول: إنما يصح ذلك أن لو لم يكون الكلام بمنزلة جملة واحدة، وأما إذا كان كاجملة الواحدة؛ فلا.

الحججة الثالثة: أنه استثناء تعقب جملتين؛ فلا يكون بظاهره عائداً إليهما، كما لو قال: «أنت طالق ثلثاً وثلاثة، إلا أربعة»؛ فإنه لا يعود إلى الجميع، وإنما لوقع به طلقتان لا ثلاث طلقات.

قلنا: لا نسلم امتناع عوده إلى الجميع، بل هو عائداً إلى الجميع، والواقع

(١) «العوده» - «العله بعوده».

طلقتان على رأي لنا، وإن سلمنا امتناع عوده إلى الجميع؛ فلأن المعتبر من قوله: «ثلاثاً وثلاثاً» إنما هو الجملة الأولى دون الثانية؛ فلو عاد الاستثناء إليها لكان مستعفراً، وهو باطل.

الحججة الرابعة: أن دخول الجملة الأولى تحت لفظه معلوم، ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه، والشك لا يرفع اليقين.

قلنا: لا نسلم تيقن دخوله مع اتصال الاستثناء بالكلام، ثم وإن كان ذلك مما يمنع من عود الاستثناء إلى الجملة المتقدمة؛ فهو مانع من اختصاصه بالجملة الأخيرة بجواز عوده بالدليل إلى الجملة المتقدمة دون المتأخرة، ثم يلزم منه أن لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكروه، وهو عائد عند أكثر القائلين باختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة.

الحججة الخامسة: أنه لما كان الاستثناء مما تدعى الحاجة إليه، ولا يستقل بنفسه عن الحاجة إلى عوده إلى غيره، وهذه الحاجة والضرورة مندفعة بعوده إلى ما يليه؛ فلا حاجة إلى عوده إلى غيره؛ إذ هو خارج عن محل الحاجة.
وإنما وجوب اختصاصه بما يليه دون غيره؛ لوجهين:

الأول: أنه إذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجوب عوده إلى ما يليه،
لامتناع عوده إلى غيره بالإجماع.

الثاني: أنه قريب منه والقرب مرجح، ولهذا؛ وجوب عود الضمير في قولهم: « جاء زيد وعمرو أبوه منطلق » إلى عمرو لكونه أقرب مذكور؛ فكان^(١) ما يلي الفعل من الأسمين اللذين لا يظهر فيهما الإعراب بالفاعلية أولى كقولهم: « ضربت سلمى سعدي ».

(١) « فكان » فيه تحريف، والصواب « كما أن ».

وهذه الحجة أيضاً مدخلة؛ إذ لقائل أن يقول ما ذكرتموه إنما يصح أن لو لم تكن الحاجة ماسة إلى عود الاستثناء إلى كل ما تقدم، وذلك غير مسلم، وإذا كانت الحاجة ماسة إلى عوده إلى كل ما تقدم؛ فلا تكون الحاجة مندفعة بعوده إلى ما يليه فقط.

ثم ما ذكرتموه منتفض بالشرط والصفة، وإن سلمنا أنه لا ضرورة، ولكن لم قلتم بامتناع عوده إلى ما تقدم، وإن لم تكن ثم ضرورة، ولهذا؛ فإنه لو قام دليل على إرادة عوده إلى الجميع؛ فإنه يكون عائداً إليه إجماعاً؛ وإنما الخلاف في كونه حقيقة في الكلام أم لا.

الحججة السادسة: ذكرها القلانسي، وهي أن قال: نصب ما بعد الاستثناء في الإثبات إنما كان بالفعل المتقدم بإعانة (إلا) على ما هو مذهب أكابر البصريين؛ فلو قيل: إن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل لكان ما بعد (إلا) منتصباً بالأفعال المقدرة في كل جملة، ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد، وذلك لا يجوز لأنه بتقدير مضادة أحد العاملين في عمله للعامل الآخر يلزم منه أن يكون المعمول الواحد مرفوعاً منصوباً معاً، وذلك كما لو قلت: «ما زيد بذاهب، ولا قام عمرو»، وهو محال. ولأنه إما أن يكون كل واحد مستقلأً بالأعمال، أو لا كل واحد منهما مستقل، أو المستقل البعض دون البعض؛ فإن كان الأول؛ لزم من ذلك عدم استقلال كل واحد ضرورة أنه لا معنى لكون كل واحد مستقلأً إلا أن الحكم ثبت به دون غيره، وإن كان الثاني؛ فهو خلاف الفرض، وإن كان الثالث؛ فليس البعض أولى من البعض.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه إذا قال: «قام القوم إلا زيداً» إن زيداً منصوب بقام، وإن سلمنا أنه منصوب بقام، لكن بالفعل المحقق أو المقدر في كل جملة،

الأول مسلم والثاني منوع، والفعل المحقق غير زائد على واحد.

وإما حجج القائلين بالاشتراك؛ فثلاثة:

الحججة الأولى: أنه يحسن الاستفهام من المتكلم عن إرادة عود الاستثناء إلى ما يليه أو إلى الكل، ولو كان حقيقة في أحد هذه المحامل دون غيره لما حسن ذلك، وذلك يدل على الاشتراك.

وهذه الحججة مدخلة لجواز أن يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقى والمجازى أصلًا، كما تقوله الواقعية، أو لأنه حقيقة في البعض؛ مجاز في البعض، والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد كما بيناه فيما تقدم.

الحججة الثانية: أنه يصح إطلاق الاستثناء، وإرادة عوده إلى ما يليه، وإلى الجمل كلها، وإلى بعض الجمل المتقدمة دون البعض، بإجماع أهل اللغة، والأصل في الإطلاق الحقيقة، والمعانى مختلفة؛ فكان مشتركاً.

ولقائل أن يقول: متى يكون الأصل في الإطلاق الحقيقة إذا أفضى إلى الاشتراك المخل بمقصود أهل الوضع من وضعهم، أو إذا لم يفض إلى ذلك.

الأول منوع والثاني مسلم، ثم وإن كان ذلك هو الأصل مطلقاً، غير أنه أمر ظنني، ولم قلت بإمكان التمسك به فيما نحن فيه على ما هو معلوم من قاعدة الواقعية.

الحججة الثالثة: أن الاستثناء فضلة لا تستقل بنفسها؛ فكان احتمال عوده إلى ما يليه وإلى جميع الجمل مساوياً؛ كحال، وظرف الزمان، والمكان، في قوله: «ضررت زيداً وعمرأً قائماً في الدار يوم الجمعة».

ولقائل أن يقول: لا نسلم صحة ما ذكره في الحال والظرف، بل هو عائد إلى الكل، أو ما يليه على اختلاف المذهبين وإن سلم ذلك، غير أنه آيل إلى القياس في اللغة، وهو باطل كما سبق.

* المسألة الخامسة:

مذهب أصحابنا إن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات، خلافاً لأبي حنيفة.

ودليلنا في ذلك؛ أن القائل إذا قال: «لا إله إلا الله» كان موحداً مثبتاً للألوهية لله (سبحانه) تعالى، ونافياً لها عما سواه، ولو كان نافياً للألوهية عما سوى الله تعالى غير مثبت لها بالنسبة إلى الله تعالى لما كان ذلك توحيداً لله تعالى؛ لعدم إشعار لفظه بإثبات الألوهية لله تعالى، وذلك خلاف الإجماع.

وأيضاً؛ فإنه إذا قال القائل: لا عالم في البلد إلا زيد؛ كان ذلك من أدل الألفاظ على علم زيد وفضيلته، وكان ذلك متبادراً إلى فهم كل سامع لغوي، ولو كان نافياً للعلم عما سوى زيد، غير مثبت للعلم لزيد لما كان كذلك، وعلى هذا النحو في كل ما هو من هذا القبيل.

فإن قيل: لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً، لكان قوله بكلمة: «لا صلاة إلا بظهور»، و«لا نكاح إلا بولي»، و«لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء» مقتضياً تحقق الصلاة عند وجود الطهور والنكاح عند وجود الولي، والبيع عند المساواة، ولما لم يكن كذلك علم أن المراد بالاستثناء إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه، وأنه غير متعرض لنفيه ولا إثباته.

قلنا: الطهور، والولي، والمساواة؛ لا يصدق عليه اسم ما استثنى منه؛ فكان

استثناء من غير الجنس، وهو باطل بما تقدم؛ وإنما سيق ذلك لبيان اشتراط الظهور في الصلاة، والولي في النكاح، والمساواة في صحة بيع البر بالبر، والشرط وإن لزم من فواته فوات المشروط؛ فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضي، أو فوات شرط آخر، أو وجود مانع، والله أعلم.

* النوع الثاني - التخصيص بالشرط:

والنظر في حده وأقسامه وصيغ الشرط اللغوي وأحكامه.

أما حده؛ قال الغزالي: هو ما لم يوجد المشرط دونه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، وهو فاسد من وجهين:

الأول: أن فيه تعريف الشرط بالشرط والمشرط مشتق من الشرط؛ فكان أخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو أخفى منه ممتنع.

الثاني: أنه يلزم عليه جزء السبب إذا اتهد؛ فإنه لا يوجد الحكم دونه، ولا يلزم من وجود الحكم عند وجوده، وليس بشرط^(١).

وقال بعض أصحابنا: الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره؛ لا في ذاته^(٢).

وهو فاسد أيضاً؛ فإن الحياة القديمية شرط في وجود علم الباري تعالى وكونه عالماً، ولا تأثير ولا مؤثر.

والحق في ذلك؛ أن يقال: الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه

(١) أي: أن التعريف غير مطرد حيث وجد التعريف ولم يوجد المعرف.

(٢) كأن فيه تحريفاً، ولعل الصواب: ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته، وفي معناه ما قال غيره: ما يتوقف تأثيره المؤثر عليه.

لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب.

ويدخل في هذا الحد شرط الحكم وهو ظاهر، وشرط السبب من حيث إنه يلزم من نفي شرط انتفاء السبب، وليس هو سبب السبب، ولا جزءه، وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء مداركه؛ وعن انتفاء المدرك المعين أو جزئه.

وهو منقسم إلى شرط عقلي؛ كالحياة للعلم والإرادة.

وإلى شرعي؛ كالطهارة للصلة والإحسان للرجم.

وإلى لغوي وصيغه كثيرة، وهي: إن الخفيفة، وإذا، ومن، وما، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذ ما.

وأم هذه الصيغ (إن) الشرطية لأنها حرف، وما عداها من أدوات الشرط أسماء، والأصل في إفاده المعاني للأسماء إنما هو الحروف^(١)، ولأنها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف أخواتها؛ فإن كل واحدة (منها) تختص بمعنى لا تجري في غيره (فمن) لمن يعقل، و(ما) لما لا يعقل، و(إذا) لما لا بد من وقوعه؛ كقولك: إذا أحمرَ البُسر؛ فأتنا... ونحو ذلك.

وأما أحكامه؛ فمنها أنه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه؛ وذلك ضربان:

الأول: أن يخرج منه ما علمنا خروجه بدليل آخر؛ كقوله: «أكرمبني تميم أبداً إن استطعت»؛ فإنه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة، وإن كان ذلك معلوماً دون قوله؛ فيكون قوله مؤكداً.

الثاني: أنه يخرج منه ما لا يعلم خروجه دونه؛ كقوله: «أكرمبني تميم

(١) «والأصل في إفاده المعاني للأسماء، إنما هو الحروف» فيه تعريف، والصواب: «والأصل في إفاده المعاني، إنما هو الحروف لا الأسماء».

إن دخلوا الدار»؛ فإنه يخرج منه حالة عدم دخول الدار، ولو لا الشرط لعم الإكرام جميع الأحوال^(١) ولم يكن العلم بعدم الإكرام حالة عدم دخول الدار حاصلاً لنا؛ فكان مختصاً للعموم.

وعلى كل تقدير لا يخلو: إما أن يتحد الشرط والمشروط، أو يتعدد المشروط أو بالعكس، أو يتعددان معاً^(٢). فإن اتحد الشرط والمشروط؛ فمثاله ما سبق.

وإما إن اتحد الشرط وتعدد المشروط؛ فإما أن تكون المشروطات على الجمع أو على البدل:

فإن كانت على الجمع؛ كقوله: (إن دخل زيد الدار؛ فأعطه ديناراً أو درهماً).

وإن كانت على البدل؛ كقوله: (إن دخل زيد الدار؛ فأعطه ديناراً ودرهماً)؛ فالحكم كما لو اتحد المشروط.

وإما إن تعدد الشرط، واتحد المشروط؛ فإما أن تكون الشروط على الجمع أو البدل.

فإن كان الأول؛ فكقوله: (أكرمبني تميم أبداً إن دخلوا الدار والسوق)؛ فمقتضى ذلك توقف الإكرام على اجتماع الشرطين واحتلاله باحتلال أحدهما.

وإن كان على البدل؛ كقوله: (أكرمبني تميم إن دخلوا السوق أو الدار)؛ فمقتضى ذلك توقف الإكرام على تحقق أحد الشرطين، واحتلاله عند احتلالهما جمعاً.

(١) فيه اعتراف بأن للعموم صيغة وضفت في اللغة العربية لإفادته.

(٢) «أو يتعددان معاً» فيه تحريف، والصواب: «أو يتعددا معاً»، لأنه معطوف على المتصوب بأن.

وأما إن تعدد الشرط والمشروط؛ فإما أن يكون الشرط والمشروط على الجمع أو البدل، أو الشرط على الجمع، والشروطات على البدل، أو بالعكس.

فإن كان القسم الأول؛ كقوله: (إن دخل زيد الدار والسوق؛ فأعطاه درهماً وديناراً)؛ فإعطاء متوقف على اجتماع الشرطين ومحظى باختلالهما، أو باختلال أحدهما.

وإن كان القسم الثاني؛ فكقوله: (إن دخل زيد الدار أو السوق؛ فأعطاه درهماً أو ديناراً)؛ فإعطاء أحد الأمرين متوقف على تحقق أحد الشرطين، واحتلاله مجموع الأمرين.

وإن كان القسم الثالث؛ كقوله: (إن دخل زيد الدار والسوق؛ فأعطاه درهماً أو ديناراً)؛ فإعطاء أحد الأمرين متوقف على اجتماع الشرطين، واحتلاله باختلال أحدهما.

وإن كان الرابع؛ كقوله: (إن دخل زيد الدار أو السوق؛ فأعطاه درهماً وديناراً)؛ فإعطاء الأمرين متوقف على أحد الشرطين ومحظى باختلالهما معاً، وسواء كان حصول الشرط دفعه، أو لا دفعه، بل شيئاً فشيئاً.

ومن أحكامه؛ أنه لا بد من اتصاله بالشروط لما تقدم في الاستثناء، وأنه يجوز تقديمها على الشروط وتأخيره وإن كان الوضع الطبيعي له إنما هو صدر الكلام والتقدم على الشروط لفظاً؛ لكونه متقدماً عليه في الوجود طبعاً، ولو تعقب الشرط للجملة المتعاقبة؛ فقد اتفق الشافعي وأبو حنيفة على عوده إلى جميعها، خلافاً لبعض النحاة في اعتقاده اختصاصه بالجملة التي تليه كانت متقدمة أو متأخرة، والكلام في الطرفين فعلى ما سبق في الاستثناء.

والمحatar؛ كالمختار ولا يخفى وجهه.

* النوع الثالث - تخصيص العام بالصفة:

وهي لا تخلو: إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جمل.

فإن كان الأول؛ كقوله: «أكرمبني تميم الطوال»؛ فإنه يقتضي اختصاص الإكرام بالطوال منهم، ولو لا ذلك لعم الطوال والقصار؛ فكانت الصفة مخرجة بعض ما كان داخلاً تحت اللفظ لولا الصفة^(١).

وإن كان الثاني؛ كقوله: «أكرمبني تميم وبنبي ربعة الطوال»؛ فالكلام في عود الصفة إلى ما يليها، أو إلى الجميع؛ كالكلام في الاستثناء

* النوع الرابع: التخصيص بالغاية:

وصيغها: «إلى، وحتى»، ولا بد وأن يكون حكم ما بعدها مخالفًا لما قبلها، وإن كانت الغاية وسطاً وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك إلغاء دالة «إلى، وحتى»، وهي لا تخلو أيضًا: إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة، أو جمل متعددة.

فإن كان الأول؛ فإنما أن تكون الغاية واحدة، أو متعددة.

فإن كانت واحدة؛ كقوله: «أكرمبني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار»؛ فإن دخول الدار يقتضي اختصاص الإكرام بما قبل الدخول، وإخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ، ولو ذلك لعم الإكرام حالة ما بعد الدخول.

وإن كانت متعددة؛ فلا يخلو: إما أن تكون على الجمع، أو على البدل.

(١) أبى الله إلا أن يتذكر من الأمدي الاعتراف بأن للعموم صيغًا وضفت له في لغة العرب.

فالأول؛ كقوله: «أَكْرَمَ بْنِي تَمِيمَ أَبْدًا إِلَى أَنْ يُدْخِلُوا الدَّارَ، وَيَأْكُلُوا الطَّعَامَ»؛
فمقتضى ذلك استمرار الإكرام إلى تمام الغايتين دون ما بعدهما.

والثاني؛ كقوله: «أَكْرَمَ بْنِي تَمِيمَ إِلَى أَنْ يُدْخِلُوا الدَّارَ أَوِ السَّوقَ»؛
فمقتضى ذلك استمرار الإكرام إلى انتهاء إحدى الغايتين أيهما كانت دون ما
بعدها.

وأما إن كانت الغاية مذكورة عقب جمل متعددة؛ فالكلام في اختصاصها
بما يليها، وفي عودها إلى جميع الجمل؛ كالكلام في الاستثناء، وسواء كانت
الغاية واحدة أو متعددة على الجمع أو البديل، ولا تخفي أمثلتها ووجه الكلام
فيها، وسواء كانت الغاية معلومة الوقع في وقتها؛ كقوله: «إِلَى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ»
أو غير معلومة الوقت؛ كقوله: «إِلَى دُخُولِ الدَّارِ».

القسم الثاني

في التخصيص بالأدلة المنفصلة

وفيه أربع عشرة مسألة:

***المقالة الأولى:**

مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي،
خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين.

ودليل ذلك أن قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾، وقوله: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ متناول بعموم لفظه لغة كل شيء مع أن ذاته وصفاته أشياء حقيقة، وليس خالقاً لها، ولا هي مقدورة له لاستحالة خلق القديم^(١) الواجب

(١) أسماء الله وصفاته توقيفية، ولم يرد في كتابه سبحانه ولا في سنة رسوله ﷺ تسميتها =

لذاته، واستحالة كونه مقدوراً بضرورة العقل؛ فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، ولا يعني بالتفصيص سوى ذلك؛ فمن خالف في كون دليل العقل مخصصاً مع ذلك؛ فهو موافق على معنى التفصيص ومخالف في التسمية.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلٰى النّاسِ حِجَّةُ الْبَيْتِ مَنْ أَسْتَطَعَ إِلٰيْهِ سَبِيلًا﴾؛ فإن الصبي والجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتفصيص سوى ذلك.

فإن قيل: نحن لا ننكر إن ذات الباري تعالى وصفاته وإن الصبي والجنون مما لم يرد باللفظ، وإنما ننكر كون دليل العقل مخصصاً لثلاثة أوجه:
الأول: أن التفصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه، وهو غير متصور فيما ذكرتموه.

وبيانه إن دلالات الألفاظ على المعاني لذواتها، وإنما كانت دالة عليها قبل الموضعية، وإنما دلالتها تابعة لقصد المتكلم وإرادته، ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلظه الدلالة على ما هو مخالف لتصريح العقل؛ فلا يكون لفظه دالاً عليه لغة، ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تفصيضاً.

الثاني: أن التفصيص بيان، والمخصوص مبين، والبيان إنما يكون بعد سابقة الإشكال؛ فيجب أن يكون البيان متأخراً عن المبين، ودليل العقل سابق؛

= بالقديم، ولا إضافة القدم إليه، أو إلى صفة من صفاته سبحانه؛ فيجب أن لا يسمى سبحانه بذلك، ولا يضاف إليه، وخاصة أن القدم يطلق على ما ينتمي كالبللي، وطول الزمن، وامتداده في الماضي، وإن كان من اتصف به ابتداء في الوجود. انظره في الجزء الأول.

فلا يكون مبيناً ولا مختصراً؛ كالاستثناء المقدم.

الثالث: أن التخصيص بيان؛ فلا يجوز بالعقل؛ كالنسخ، ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصوص متقدماً، ولكن ما المانع أن تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضته عموم الكتاب له، وبتقدير الاشتراط لذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب، وإن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولاً، ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والجبنون عن عموم آية الحج؛ فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما، وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنایات وقيم المتلافات، وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي، واختلافهم في صحة إسلامه، ولو لا إمكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك.

والجواب عن الأول؛ قولهم: إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها؛ مسلم، وإنه لا بد^(١) في دلالتها من قصد الواقع لها دالة على المعنى.

قولهم: العاقل لا يقصد بلفظة^(٢) الدلالة على ما هو ممتنع بصرير العقل. قلنا: ذلك ممتنع بالنظر إلى ما وضع اللفظ عليه لغة، أو بالنظر إلى إرادته من اللفظ؛ الأول منوع والثاني مسلم، وعند ذلك؛ فلا منافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.

قولهم: إن حق المخصوص أن يكون متاخراً عما خصصه، قلنا: يجب أن يكون متآخر بالنظر إلى ذاته، أو بالنظر إلى صفتة وهو كونه مبيناً ومنصصاً، الأول منوع والثاني مسلم، وذلك لأن دليل العقل وإن كان متقدماً في ذاته على

(١) «وإنه لا بد» فيه تحريف، والصواب «ولكن لا بد».

(٢) «بلفظة» فيه تحريف، والصواب «بلفظه».

الخطاب المفروض، غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصوصاً لـما لم يوجد، وإنما يصير مخصوصاً ومبييناً بعد وجود الخطاب، وأما الاستثناء؛ فإنما لم يجز تقديمه لأن المتكلم به لا يعد متكلماً بكلام أهل اللغة، كما إذا قال: «إلا زيد» ثم قال بعد ذلك: «قام القوم»، وهذا بخلاف التخصيص؛ فإنه إذا قال: «الله خالق كل شيء» وقام الدليل العقلي على أنه لم يرد بكلامه ذات^(١) الباري تعالى؛ فإنه لا يخرج بذلك الكلام عن كونه متكلماً بكلام العرب.

وأما امتناع النسخ بالعقل؛ فإنما كان من جهة أن الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع، وذلك مما لا سبيل إلى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذات الله تعالى مخلوقة مقدورة.

قولهم: ما المانع أن يكون التمسك بدليل العقل مشروطاً بعدم معارضته الكتاب له، قلنا: إذا وقع التعارض بينهما؛ وأحدهما مقتضى للإثبات، والآخر للنفي؛ فلا سبيل إلى الجمع بين موجبهما لما فيه من التناقض، ولا إلى نفيهما لما فيه من وجود واسطة بين النفي والإثبات؛ فلم يبق إلا العمل بأحدهما، والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية، وهو محال. والعمل بدليل العقل لا يبطل عموم الكتاب بالكلية، بل غايته إخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مراداً للمتكلم، وهو غير ممتنع؛ فكان العمل بدليل العقل

(١) جرى علماء الكلام والأصول على إطلاق كلمة «ذات» على نفس الشيء، وعينه، وحقيقة، وأن يدخلوا عليها الألف واللام، وهذا لا يصح في اللغة العربية؛ فإن كلمة «ذات» مؤنثة الكلمة «ذو» وكلتا هما لا يدخلان عليها الألف واللام ولا تطلق على نفس الشيء وحقيقة، إنما تنسب إليه نسبة الصفة إلى الموصوف، وتتصاف إلى ما لها به نوع ملائسة واتصال، ومن أراد تفصيل القول في ذلك؛ فليرجع إلى ما ذكره ابن القيم في (ص ٦ - ٧ - ٨) من الجزء الثاني من «بدائع الفوائد» طبعة منير، وما نقله عن السهيلي في ذلك الموضع.

متعيناً.

قولهم: إن الصبي والجنون داخلان تحت الخطاب بأروش الجنائيات وقيم المخالفات ليس كذلك؛ فإننا إن نظرنا إلى تعلق الحق بما لهما؛ فهو ثابت بخطاب الوضع والأخبار، وهو غير متعلق بالصبي والجنون، وإن نظرنا إلى وجوب الأداء الثابت بخطاب التكليف؛ فهو متعلق بفعل ولديهما لا بفعلهما.

وأما صحة صلاة الصبي واختلاف الناس في صحة إسلامه؛ فلا يدل ذلك على كونه داخلًا تحت خطاب التكليف بالصلاحة والإسلام.

أما صحة الصلاة؛ فمعناها انعقادها سبباً لثوابه، وسقوط الخطاب عنه بها إذا صلى في أول الوقت وبلغ في آخره، ولا يعني أنه امتنع أمر الشارع حتى يكون داخلًا تحت خطاب التكليف من الشارع، بل إن كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه بخطابه دون خطاب الشرع، وعلى هذا؛ يكون الجواب عن صحة إسلامه عند من يقول بذلك، وبتقدير امتناع تخصيص الصبي بدليل العقل مع تسليم جواز التخصيص به في الجملة، كما تقدم بيانه؛ فغير مضر ولا قادر^(١) ؛ فإنه ليس المقصود تحقيق ذلك في أحاد الصور.

وكما أن دليل العقل (قد) يكون مخصصاً للعموم؛ فكذلك دليل الحسن.

وذلك كما تقدم في قوله تعالى: «تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ» مع خروج السماوات والأرض عن ذلك حساً.

وذلك قوله تعالى: «مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرَّمِيمِ» وقد أنت على الأرض والجبال، ولم تجعلها رميماً بدلالة الحسن؛ فكان الحسن هو

(١) فغير: خبر لمبدأ محدود، والتقدير فذلك غير مضر ولا قادر بتقدير ... الخ.

الدال على أن ما خرج عن عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلّم؛ فكان مختصاً.

* المسألة الثانية:

اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، خلافاً لبعض الطوائف، ودليله المنقول والمعقول.

أما المنقول؛ فهو إن قوله: «أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» ورد مختصاً لقوله تعالى: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً»، قوله تعالى: «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» ورد مختصاً لقوله تعالى: «ولا تنكحوا المشرفات حتى يؤمنن» والواقع دليل الجواز.

وأما المعقول؛ فهو إنه إذا اجتمع نصان من الكتاب؛ أحدهما عام، والأخر خاص، وتعدّر الجمع بين حكميهما؛ فإنما أن يعمل بالعام أو الخاص؛ فإن عمل بالعام: لزم منه إبطال الدليل الخاص مطلقاً، ولو عمل بالخاص: لا يلزم منه إبطال العام مطلقاً، لإمكان العمل به فيما خرج عنه كما سبق؛ فكان العمل بالخاص أولى، ولأن الخاص أقوى في دلالته، وأغلب على الظن لبعده عن احتمال التخصيص بخلاف العام؛ فكان أولى بالعمل.

وعند ذلك؛ فإنما أن يكون الدليل الخاص المعمول به ناسخاً لحكم العام في الصورة الخارجة عنه، أو مختصاً له، والتخصيص أولى من النسخ لثلاثة أوجه:
الأول: أن النسخ يستدعي ثبوت أصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته، والتخصيص ليس فيه سوى دلالته على عدم إرادة المتكلّم للصور المفروضة بلفظ العام؛ فكان ما يتوقف عليه النسخ أكثر مما يتوقف عليه

التخصيص؛ فكان التخصص أولى.

الثاني: أن النسخ رفع بعد الإثبات، والتخصيص منع من الإثبات، والدفع أسهل من الرفع.

الثالث: أن وقوع التخصيص في الشرع أغلب من النسخ؛ فكان الحمل على التخصيص أولى إدراجاً له تحت الأغلب، وسواء جهل التاريخ أو علم، وسواء كان الخاص متقدماً أو متأخراً.

فإن قيل: لو كان الكتاب مبيناً للكتاب لخرج النبي ﷺ عن كونه مبيناً للكتاب وهو خلاف قوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ﴾، وهو ممتنع.

قلنا: إضافة البيان إلى النبي ﷺ ليس فيه ما يمنع من كونه مبيناً للكتاب بالكتاب؛ إذ الكل وارد على لسانه؛ فذكره الآية المخصصة يكون بياناً منه، ويجب حمل وصفه بكونه مبيناً على أن البيان وارد على لسانه كان الوارد على لسانه الكتاب أو السنة لما فيه من موافقة عموم قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾؛ فإن مقتضاها أن يكون الكتاب مبيناً لكل ما هو من الكتاب لكونه شيئاً، غير أنا خالفة في البعض؛ فيجب بالبعض الآخر تقليلاً لمخالفة الدليل العام.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن صح فيما إذا كان الخاص متأخراً؛ فلا يصح فيما إذا جهل التاريخ، وذلك لأنه يحتمل أن يكون الخاص مقدماً؛ فيكون العام بعده ناسخاً له، ويحتمل أن يكون العام متقدماً؛ فيكون الخاص مخصوصاً له، ولم يترجع أحدهما على الآخر؛ فوجب التعاون⁽¹⁾ والتساقط والرجوع إلى دليل

(1) «التعاون» فيه تحريف، والصواب «التعادل».

آخر، كما ذهب إليه أبو حنيفة والقاضي أبو بكر والإمام أبو المعالي.

وإن سلمنا كون الخاص مخصصاً مع الجهل بالتاريخ؛ فلا يصح فيما إذا كان العام متأخراً عن الخاص؛ فإنه يتبع أن يكون ناسحاً لدلول الخاص لا أن يكون الخاص مخصصاً للعام على ما ذهب إليه أصحاب أبي حنيفة وبعض المعتزلة.

وبيانه من أربعة أوجه:

الأول: أنه إذا قال: «اقتلو المشركين» فهو جار مجرى قوله: «اقتلو زيداً المشرك وعمراً المشرك وخالداً» وهلم جرا، فإذا الخاص كقوله: «اقتلو زيداً المشرك» إذا ورد العام بعده بنفي القتل عن الجميع فهو ناص على زيد، ولو قال: «اقتلو زيداً ولا تقتلوا زيداً» كان ناسحاً له.

الثاني: أن الخاص المتقدم مما يمكن نسخه، والعام الوارد بعده مما يمكن أن يكون ناسحاً؛ فكان ناسحاً.

الثالث: هو أن الخاص المتقدم متعدد بين كونه منسوباً ومحصضاً لما بعده، وذلك مما يمنع من كونه مخصوصاً لأن البيان لا يكون ملتبساً.

الرابع: قول ابن عباس: «كنا نأخذ بالأحاديث؛ فالآحاديث» والعام المتأخر أحاديث؛ فوجب الأخذ به.

قلنا: أما الجواب عن التعارض عند الجهل بالتاريخ فيما ذكرناه من الأدلة السابقة على الترجيح.

وأما الجواب عن حجج أصحاب أبي حنيفة: أما عن الأول؛ فيمتنع كون العام فيتناوله لما تحته من الأشخاص جار مجرى الألفاظ الخاصة؛ إذ

الألفاظ الخاصة بكل واحد واحد، غير قابلة للتخصيص بخلاف اللفظ العام.

وعن الثاني: أنه لا يلزم من إمكان نسخه للخاص الواقع، ولو لزم من الإمكان الواقع؛ للزم أن يكون الخاص مخصصاً للعام لإمكان كونه مخصصاً له، ويلزم من ذلك أن يكون الخاص منسوباً ومنفصلاً لناسخه، وهو محال.

وعن الثالث: أنهم إن أرادوا بتردد الخاص بين كونه منسوباً ومنفصلاً، أن احتمال التخصيص مساوٍ لاحتمال النسخ؛ فهو منوع لما تقدم، وإن أرادوا بذلك تطرق الاحتمالين إليه في الجملة؛ فذلك لا منوع من كونه مخصوصاً، ولو منع ذلك من كونه مخصوصاً؛ لمنع تطرق احتمال كون العام مخصوصاً بالخاص إليه من كونه ناسحاً.

وعن الرابع: أنه قول واحد من الصحابة؛ فيجب حمله على ما إذا كان الأحدث هو الخاص جمعاً بين الأدلة.

* المسألة الثالثة:

تخصيص السنة بالسنة جائز عند الأكثرين، ودليله المعقول والمنقول.

أما المعقول؛ فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب.

وأما المنقول؛ فهو أن قوله ﷺ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» ورد مخصوصاً لعموم قوله ﷺ: «فيما سقط السماء العشر»؛ فإنه عام في النصاب وما دونه.

وقوله تعالى: «لتبيّن للناس ما نزل إليهم» **﴿مَا لَا يَنْعَنُ مِنْ كُوْنِهِ مُبِيْنًا لَّمَا** ورد على لسانه من السنة بسنة أخرى، كما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب.

* المسألة الرابعة:

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عندنا، وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين، ومنهم من منع ذلك، ودليله النقل والعقل.

أما النقل؛ فقوله تعالى: «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» وسنة رسول الله ﷺ من الأشياء؛ فكانت داخلة تحت العموم، إلا أنه قد خص في البعض؛ فيلزم العمل به في الباقي.

وأما العقول؛ فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب.

فإن قيل: الآية معارضة بقوله تعالى: «لتباين للناس ما نزل إليهم».

ووجه الاحتجاج به أنه جعل النبي ﷺ مبيناً للكتاب المنزلي، وذلك إنما يكون بسننته فلو كان الكتاب مبيناً للسنة لكان المبين بالسنة مبيناً لها، وهو ممتنع. وأيضاً؛ فإن المبين أصل والبيان تبع له ومقصود من أجله؛ فلو كان القرآن مبيناً للسنة وكانت السنة أصلاً والقرآن تبعاً، وهو محال.

وجواب الآية: أنه لا يلزم من وصف النبي ﷺ بكونه مبيناً لما أنزل امتناع كونه مبيناً للسنة بما يرد على لسانه من القرآن؛ إذ السنة أيضاً منزلة على ما قال تعالى: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»، غير أن الوحي منه ما يتلى؛ فيسمى كتاباً، ومنه ما لا يتلى؛ فيسمى سنة، وبين أحد المنزليين بالأخر غير ممتنع.

وما ذكروه من المعنى؛ غير صحيح؛ فإن القرآن لا بد وأن يكون مبيناً لشيء ضرورة قوله تعالى: «تبياناً لكل شيء» وأي شيء قدر كون القرآن مبيناً له؛ فليس القرآن تبعاً له، ولا ذلك الشيء متبعاً.

وأيضاً؛ فإن الدليل القطعي قد يبين به مراد الدليل الظني، وليس منحطاً عن رتبة الظني.

* المسألة الخامسة:

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة.

أما إذا كانت السنة متواترة؛ فلم أعرف فيه خلافاً، ويدل على جواز ذلك ما مر من الدليل العقلي.

وأما إذا كانت السنة من أخبار الأحاديث؛ فمذهب الأئمة الأربعه جوازه، ومن الناس من منع ذلك مطلقاً، ومنهم من فصل وهؤلاء اختلفوا. فذهب عيسى بن أبيان إلى أنه إن كان قد خص بدليل مقطوع به؛ جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا.

وذهب الكرخي إلى أنه إن كان قد خص بدليل منفصل لا متصل؛ جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا.

وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف.

والمحتار مذهب الأئمة، ودليله العقل والنقل:

أما النقل؛ فهو أن الصحابة خصوا قوله تعالى: «وأحل لكم ما وراء ذلكم»^(١) بما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ (من قوله): «لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها».

وخصوصاً قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم» الآية، بقوله ﷺ: «لا

(١) رواه الجماعة من طريق أبي هريرة، ورواه أحمد والبخاري والترمذى بهذا اللفظ من طريق

جابر.

يرث القاتل»^(١)، و«لا يرث الكافر من المسلم، ولا المسلم من الكافر»^(٢).

وبما رواه أبو بكر من قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»^(٣).

وخصوصاً قوله تعالى: «كن نساء فوق اثنتين؛ فلهن ثلثا ما ترك»^(٤) بما روي عن النبي ﷺ أنه جعل للجدة السادس.

وخصوصاً قوله تعالى: «وأحل الله البيع»^(٥) بما روي عنه ﷺ أنه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين.

وخصوصاً قوله تعالى: «والسارق والسارقة»^(٦) وأخرجوا منه ما دون النصاب بقوله ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار؛ فصاعداً».

وخصوصاً قوله تعالى: «اقتلو المشركين»^(٧) بإخراج المحسوس منه بما روي عنه عليه السلام أنه قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» إلى غير ذلك من الصور

(١) رواه أبو داود من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده بلفظ: «لا يرث القاتل شيئاً».

(٢) حديث الحرمان من الإرث لاختلاف الدين رواه الجماعة من طريق أسامة بن زيد بلفظ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»، وبذلك تعرف إدخال الأمدي أحد الحديثين في الآخر وتصरفه في متنهما.

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم من طريق أبي بكر وعمر وعائشة بلفظ: «لا نورث ما تركناه صدقة».

(٤) حديث إعطاء النبي ﷺ السادس للجدة، رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذى، وصححه.

(٥) جزء من حديث، رواه ابن ماجه من طريق أبي سعيد الخدري بلفظ: «لا يصلح صاع بصاعين، ولا درهم بدرهمين ... إلخ»، وهو أيضاً في «مسند أبي داود الطیالسي».

(٦) روى الجماعة إلى ابن ماجه عن عائشة: «أن رسول الله ﷺ كان يقطع يد السارق في ربع دينار؛ فصاعداً»، ورواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه من طريقها أيضاً بلفظ: «لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار؛ فصاعداً».

المتعددة، ولم يوجد لها فعلوه نكير؛ فكان ذلك إجماعاً، والوقوع دليل الجواز وزيادة.

وأما المعمول؛ فما ذكرناه فيما تقدم في تخصيص الكتاب بالكتاب.
فإإن قيل: ما ذكرتموه من التخصيص في الصور المذكورة لا نسلم أن تخصيصها كان بخبر الواحد، ويدل عليه قوله عليه السلام: «إذا روي عنى حديث؛ فاعرضوه على كتاب الله؛ مما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فردوه» والخبر فيما نحن فيه مخالف للكتاب؛ فكان مردوداً^(١).

قولهم: إن الصحابة أجمعوا على ذلك إن لم يصح؛ فليس بحججة، وإن صح؛ فالتحصيص بإجماعهم عليه لا بخبر الواحد، كيف وإنه لا إجماع على ذلك، ويدل عليه ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كذب فاطمة بنت قيس فيما

(١) رواه أبو يعلى الموصلي في «مسنده» من طريق أبي هريرة بلفظ إنه سيفتيكم عنى أحاديث مختلفة؛ فما أتاكم عنى موافقاً لكتاب الله وسنني فهو مني، وما أتاكم مخالفًا لكتاب الله وسنني؛ فليس مني»، وفي سنده مقال.

ورواه البيهقي في «المدخل» من طريق الشافعى من طريق منقطعة. انظر: «الإبهاج في شرح المنهاج» لتابع الدين السبكي.

وفي «مجمع الروايد» أحاديث بهذا المعنى منها: عن ثوبان: أن رسول الله صلوات الله عليه وسلم قال: «ألا إن رحى الإسلام دائرة، قال: كيف نصنع يا رسول الله؟ قال: اعرضوا حديثي على الكتاب مما وافقه فهو مني وأنا قلتني».

رواه الطبراني في: «الكبير» وفيه يزيد بن ربيعة، وهو متزوج منكر الحديث، وعن عبد الله بن عمر، عن النبي صلوات الله عليه وسلم قال: «سألت اليهود عن موسى؛ فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا، وسألت النصارى عن عيسى؛ فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا به، وإنه سيفتشوا عنى أحاديث؛ فما أتاكم مني من حديثي؛ فاقرؤوا كتاب الله فاعتبروه؛ مما وافق كتاب الله فأنا قلتني، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله».

رواه الطبراني في: «الكبير» وفيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه، وهو منكر الحديث، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: «لا تمسكوا عنى شيئاً؛ فإني لا أحل إلا ما أحل الله في كتابه =

روته عن النبي ﷺ أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان ذلك مخصصاً لعموم قوله تعالى: «أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدَكُمْ»، وقال: «كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة»^(١).

وإن سلمنا الإجماع على أن التخصيص كان بخبر الواحد، لكن ليس في ذلك ما يدل على أن قول الواحد ب مجرد مخصوص، بل ربما قامت الحجة عندهم على صدقه، وصحة قوله بقرائن وأدلة اقترن بقوله؛ فلا يكون مجرد إخباره حجة.

وأما ما ذكرتموه من المعقول؛ فنقول: خبر الواحد وإن كان نصاً في مدلوله نظراً إلى متنه، غير أن سنته مظنون محتمل للکذب بخلاف القرآن المتواتر؛ فإنه

= كتابه، ولا أحروم إلا ما حرم الله في كتابه».

رواه الطبراني في «الأوسط»، وقال: لم يروه عن يحيى بن سعيد إلا علي بن عاصم، تفرد به صالح ابن الحسن بن محمد الرعفراني. «في هامش النسخة: علي بن عاصم، هو الواسطي، ضعيف ابن معين وغيره» وغنى عن البيان أن مثل هذه الأحاديث لا يصح الاحتجاج بها لما فيها من المقال، وعلى تقدير صحتها، فيجب حملها على ما خالفة كتاب الله خلاف مناقضه؛ فإذا أمكن الجمع وجب المصير إليه كما في التعارض بين سائر النصوص كتاباً وسنة، ومع ذلك؛ فالآيات والأحاديث ترد ذلك؛ فمن الآيات قوله تعالى: «فَلَا وَرِبَكَ لَا يَؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوكُمْ فِيمَا شَجَرُ بَيْنَهُمْ» الآية، وقوله تعالى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخَذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّهُوا»، وقوله: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تَحْبُونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يَحْبِبُكُمُ اللَّهُ إِلَىٰ أَمْثَالِهِ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي دَلَّتْ بِعُمُومِهَا عَلَىٰ قَبْوِلِ مَا صَحَّ نَقْلُهُ إِلَيْنَا مِنَ الْوَحْيِ كِتَابًا وَسُنْنَةً دُونَ فَرْقٍ فِي الْاحْتِجاجِ بِهِ».

ومن الأحاديث ما رواه الشافعي في «الرسالة» وأبو داود وابن ماجه من طريق عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال: «لَا أَلَفَّنِي أَحَدُكُمْ مَتَكَبِّنَا عَلَىٰ أَرِيكَتَهُ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مَا أُمِرْتُ بِهِ، أَوْ نَهِيَتْ عَنِهِ، فَيَقُولُ: مَا أَدْرِي مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَا، وَمَنْهُ مَا رَوَهُ مِنْ طَرِيقِ الْمَقْدَامَ بْنَ مَعْدِيْكَرْبِ، قَالَ: يُوشِكُ الرَّجُلُ مَتَكَبِّنَا عَلَىٰ أَرِيكَتَهُ يَحْدُثُ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَمْنَاهُ، إِلَّا وَانْ مَا حَرَمَ رَسُولُ اللَّهِ مُثْلِهِ حَرَمَ اللَّهُ». ^(٢)

(١) انظر التعليق ص (٩٨) ج (٢).

قطعي السند، وقطعى في دلالته على كل واحد من الأحاداد الداخلة فيه لما بيناه في المسألة المتقدمة؛ فلا يكون خبر الواحد واقعاً في معارضته كما في النسخ.

وإن سلمنا أن العموم ظنى الدلالة بالنسبة إلى أحادده، لكن متى إذا خص بدليل مقطوع على ما قاله عيسى بن أبىان، أو بدليل منفصل على ما قاله الكرخي، أو قبل التخصيص، الأول مسلم؛ لكونه صار مجازاً ظنناً، والثانى منوع؛ لبقاءه على حقيقته، وعند ذلك؛ فيمتنع التخصيص بخبر الواحد مطلقاً لترجح العام عليه قبل التخصيص بكونه قاطعاً في متنه وسنته.

وإن سلمنا أن دلالة العام بالنظر إلى متنه ظنية مطلقاً، غير أنه قطعي السند، والخبر وإن كان قاطعاً في متنه فظني في سنته؛ فقد تقابل وتعارضاً، ووجب التوقف على دليل خارج لعدم أولوية أحدهما كما قاله القاضي أبو بكر.

والجواب: قد بينا أن الصحابة أجمعوا على تخصيص العمومات بأخبار الأحاداد حيث أضافوا التخصيص إليها من غير نكير؛ فكان إجماعاً.

وما ذكروه من الخبر؛ فإنما يمنع من تخصيص عموم القرآن بالخبر لأن لو كان الخبر المخصوص مخالفًا للقرآن، وهو غير مسلم، بل هو مبين للمراد منه؛ فكان مقرراً لا مخالفًا، ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يفضي إلى تخصيص^(١) ما ذكروه من الخبر بالخبر المتواتر من السنة؛ فإنه مخصوص للقرآن من غير خلاف.

قولهم: إن صح إجماع الصحابة؛ فالتفصيص بإجماعهم لا بالخبر، ليس كذلك؛ فإن إجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقاً، بل على تخصيصها بأخبار الأحاداد، ومهمما كان التفصيص بأخبار الأحاداد مجمعاً عليه؛

(١) «لا يفضي إلى تخصيص» فيه سقط، والتقدير: «لا يفضي إلى منع تخصيص».

فهو المطلوب.

وأما ما ذكروه من تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس؛ فلم يكن ذلك لأن خبر الواحد في تخصيص العموم مردود عنده، بل لتردد़ه في صدقها، ولهذا قال: «كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا يقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت؟»، ولو كان خبر الواحد في ذلك مردوداً مطلقاً لما احتاج إلى هذا التعليل.

قولهم: لم يكن إجماعهم على ذلك مجرد خبر الواحد.

قلنا: ونحن لا نقول بأن مجرد خبر الواحد يكون مقبولاً، بل إنما يقبل إذا كان مغلياً على الظن صدقه، ومع ذلك؛ فالأصل عدم اعتبار ما سواه في القبول.

قولهم: إن سند الخبر ظني مسلم، ولكن لا نسلم أن دلالة العموم على الآحاد الداخلة فيه قطعية لاحتماله للتخصيص بالنسبة إلى أي واحد منها قدر، وسواء كان قد خص، أو لم يكن على ما سبق بيانه.

وأما النسخ؛ فلا نسلم امتناعه بخبر الواحد، وبتقدير التسليم؛ فلأن النسخ رفع الحكم بعد إثباته بخلاف التخصيص، لأنه بيان لا رفع؛ فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به امتناع التخصيص.

وما ذكروه من السؤال الأخير في جهة التعارض؛ فجوابه أن احتمال الصعف في خبر الواحد من جهة كذبه، وفي العام من جهة جواز تخصيصه، ولا يخفى أن احتمال الكذب في حق من ظهرت عدالته أبعد من احتمال التخصيص للعام.

ولهذا؛ كانت أكثر العمومات مخصصة، وليس أكثر أخبار العدول كاذبة؛ فكان العمل بالخبر أولى، وأنه لو عمل بعموم العام لزم إبطال العمل بالخبر

مطلقاً، ولو عمل بالخبر لم يلزم منه إبطال العمل بالعام مطلقاً، لإمكان العمل به فيما سوى صورة التخصيص، والجمع بين الدليلين، ولو من وجه أولى من تعطيل أحدهما، ولأن العمل بالعام إبطال للخاص، والعمل بالخاص بيان للعام لا إبطال له، ولا يخفى أن البيان أولى من الإبطال.

* المسألة السادسة:

لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة والإجماع، ودليله المنقول
والمعقول:

أما المنقول؛ فهو أن إجماع الأمة خصص آية القدح بتصنيف الجلد في
حق العبد؛ كالأمة.

وأما المعقول؛ فهو أن الإجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع في أحد مسمياته كما سبق تعريفه؛ فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين بما يخالف العلوم في بعض الصور علمنا أنهم ما قضوا به إلا وقد اطّلعوا على دليل مخصوص له نفياً للخطأ عنهم، وعلى هذا؛ فمعنى إطلاقنا إن الإجماع مخصوص للنص أنه معرف للدليل المخصوص لا أنه في نفسه هو المخصوص.

وبالنظر إلى هذا المعنى أيضاً، نقول: إنا إذا رأينا عملاً الصحابة وأهل الإجماع بما يخالف النص الخاص لا يكون ذلك إلا لاطلاعهم على ناسخ النص؛ فيكون الإجماع معرفاً للناسخ لا أنه ناسخ.

وإنما قلنا: إن الإجماع نفسه لا يكون ناسخاً لأن النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع، والإجماع ليس خطاباً للشرع، وإن كان دليلاً على الخطاب الناسخ.

* المسألة السابعة:

لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم، والمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم المموافقة، أو من قبيل مفهوم المخالفة حتى أنه لو قال السيد لعبدة: «كل من دخل داري؛ فاضربه»، ثم قال: (إن دخل زيد داري؛ فلا تقل له: أَفْ؟)؛ فإن ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم نظر إلى مفهوم المموافقة، وما سبق له الكلام من كف الأذى عن زيد وسواء قيل إن تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ، أو من القياس الجلي على اختلاف المذاهب في ذلك كما يأتي.

وكذا لو ورد نص عام يدل على وجوب الزكاة في الأنعام كلها، ثم ورد قوله بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ: «في الغنم السائمة زكاة»؛ فإنه يكون مخصوصاً للعموم بـإخراج معلومة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه.

وإنما كان كذلك؛ لأن كل واحد من المفهومين دليل شرعي، وهو خاص في مورده؛ فوجب أن يكون مخصوصاً للعموم لترجح دلالة الخاص على دلالة العام كما سبق تقريره.

فإن قيل: المفهوم وإن كان خاصاً وأقوى في الدلالة من العموم، إلا أن العام منطوق به؛ والمنطوق أقوى في دلالته من المفهوم؛ لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق، وعدم افتقار المنطوق في دلالته إلى المفهوم.

قلنا: إلا أن العمل بالمفهوم لا يلزم منه إبطال العمل بالعموم مطلقاً، ولا كذلك بالعكس، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين، ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما، وإبطال أصل الآخر.

* المسألة الثامنة:

في تخصيص العموم بفعل الرسول ﷺ.

وقد اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره، هل يجوز تخصيصه للعموم أم لا؟.

فأثبتته الأكثرون؛ كالشافعية والحنفية والحنابلة، ونفاه الأقلون؛ كالكرخي.

وتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل، وهو أن نقول: العام الوارد.

أما أن يكون عاماً للأمة والرسول كما لو قال ﷺ: الوصال، أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة، أو كشف الفخذ، حرام على كل مسلم.

وأما أن يكون عاماً للأمة دون الرسول كما لو قال ﷺ: «نهيكم عن الوصال، أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة، أو كشف الفخذ»؛ فإن كان الأول؛ فإذا رأيناه قد واصل، أو استقبل القبلة في قضاء الحاجة، أو كشف فخذه؛ فلا خلاف في أن فعله يدل على إباحة ذلك الفعل في حقه، ويكون مخرجاً له عن العموم ومختصاً.

وأما بالنسبة إلى غيره؛ فإنما أن نقول: بأن اتباعه في فعله والتأسي به واجب على كل من سواه، أو لا نقول ذلك.

إإن قيل بالأول: فيلزم منه رفع حكم العموم مطلقاً في حقه بفعله، وفي حق غيره بوجوب التأسي به؛ فلا يكون ذلك تخصيصاً، بل نسخاً لحكم العموم مطلقاً بالنسبة إليه وإليه غيره.

وإن قيل بالثاني: كان تخصيصاً له عن العموم دون أمته.

وأما إن كان عاماً للأمة دون الرسول؛ ففعله لا يكون مختصاً لنفسه عن

العلوم لعدم دخوله فيه، وأما بالنسبة إلى الأمة؛ فإن قيل أيضاً: بوجوب اتباع الأمة له في فعله كان ذلك أيضاً نسخاً عنهم لا تخصيصاً كما سبق، وإن لم يكن ذلك واجباً عليهم؛ فلا يكون فعله مخصصاً للعلوم أصلاً لا بالنسبة إليه للعدم دخوله في العلوم، ولا بالنسبة إلى الأمة، وعلى هذا التفصيل؛ فلا أرى للخلاف على هذا التخصيص^(١) بفعل النبي وجهاً.

أما إذا كان هو المخصص عن العموم وحده؛ فلعدم الخلاف فيه.

وأما في باقي الأقسام فلعدم تحقق التخصيص، بل إن وقع الخلاف في باقي الأقسام، هل فعله يكون ناسخاً لحكم العموم فيها؟ فخارج عن الخوض في باب التخصيص.

والاَظْهَرُ فِي ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ الْوَقْفُ مِنْ جَهَةِ أَنَّ دَلِيلَ وَجْبِ التَّأْسِيِّ وَاتِّبَاعِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ إِنَّمَا هُوَ بَدْلِيلٌ عَامٌ لِلْأَمَّةِ، وَهُوَ مَسَاوٌ لِلْعِلَّمَاتِ الْآخِرِ فِي عُمُومِهِ، وَلَيْسَ الْعَمَلُ بِأَحَدِهِمَا، وَإِبطالُ الْآخِرِ أَوَّلِيَّ مِنَ الْعَكْسِ .^(٢)

(١) «للخلاف على هذا التخصيص» فيه تحريف، والصواب: «للخلاف في التخصيص».

(٢) تقدم تعليقاً أن الخطاب التشريعي من الله لنبيه ﷺ يعم أمة إلا للدليل يدل على المخصوصية، وتقدم أيضاً أن المختار دخوله ﷺ في عموم الخطاب بمثل «يا أيها الذين آمنوا»، و«يا أيها الناس» ودخوله في عموم خطابه لأمته، وقد دل إرساله مشرعاً للأمة الحث على اتباعه والاتساع به. على أن كل فعل من أفعاله التشريعية شرع لنا إلا ما دل الدليل على اختصاصه به، وأدلة الشرع لا تتناقض؛ فوجب الجمع بينها: إما بحمل فعله على المخصوصية بدليلاً كما في الصوم مع نهي أمه عنه، وأما بصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب كما في الأمر بالوضوء مما مست النار مع تركه الوضوء من ذلك، إن لم نقل بالنسخ وصرف النهي عن التحرير إلى التنزيه كما في شربه قائماً، وبوله قائماً، مع نهيه عن كل منهما، وأما بالحمل على حالة طارئة اقتضت وقوع الفعل على خلاف العام دفعاً للحرج، ويمكن أن يمثل لذلك بالأخيرين؛ فإن لم يمكن الجمع وجب نسخ المتقدم بالتأخر إن عرف التاريخ ولا وجوب الترجيح إن أمكن، والا التخيير أو الوقف، والمعتبر في فعله تاريخ حصوله منه لا تاريخ أدلة الاقتداء به؛ فإنها مشتركة بين المخصوص والأفعال، ولا نسخ فيها ولا تعارض بينها؛ فليرجع إلى تاريخ جزئيات النصوص والأفعال المتعارضة.

فإن قيل: بل العمل بالفعل أولى لأنه خاص، والخاص مقدم على العام،
قلنا: الفعل لم يكن دليلاً على لزوم الحكم في حق باقي الأمة بنفسه، بل الأدلة
عامة موجبة على الأمة لزوم الاتباع.

فإن قيل: إلا أن الفعل الخاص مع العمومات الموجبة للتأسيي أخص من
اللفظ العام مطلقاً، وأنه متاخر عن العام، والمتاخر أولى بالعمل.

قلنا: أما الفعل؛ فلا نسلم أن له دلالة على وجوب تأسيي الأمة بالنبي
بووجه من الوجوه، بل الموجب شيء آخر، وهو مساو للعام الآخر في عمومه،
وسواء كان الفعل خاصاً أو عاماً، وذلك الموجب للتأسيي غير متاخر عن العام، بل
محتمل للتقدم والتأخر من غير ترجيح، حتى إنه لو علم التاريخ وجوب العمل
بالمتأخر منها^(١).

كيف وإن القول بوجوب التأسيي متوقف على وجود الفعل، وعلى الدليل
الdal على التأسيي، ولا كذلك للعام الآخر، وما يتوقف العمل به على أمرتين
يكون أبعد مما لا يتوقف العمل به إلا على شيء واحد^(٢).

* المسألة التاسعة:

تقرير النبي ﷺ لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفًا للعموم، وعدم
إنكاره عليه مع علمه به، وعدم الغفلة والذهول عنه مخصوصاً لذلك العام عند

(١) تقدم أن المعتبر في التعارض بين جزئيات النصوص والأفعال، إنما هو تاريخ المعارضين لا تاريخ الأدلة العامة التي ثبت بها وجوب قبول الشريعة قولًا وفعلاً؛ فإنها لا تتعارض ولا يدخلها نسخ.

(٢) كل من القول والفعل متوقف وجوب العمل به على الأدلة العامة التي أوجبت قبول الشريعة
قولًا وفعلاً؛ كقوله تعالى: «فَلَا يَحِذِّرُ الذِّينَ يَخْالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ فَتَنَّهُ أَوْ يَصِيبُهُمْ فَتَنَّهُ أَوْ يَصِيبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا»،
وقوله: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، قوله: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تَحْبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي
يَحِبِّكُمُ اللَّهُ»، وككونه رسولاً مشرعاً للأمة بأقواله وأفعاله.

الأكثرين، خلافاً لطائفة شادة.

ودليل ذلك أن تقريره له عليه دليل على جواز ذلك الفعل له، وإنما كان فعله منكراً، ولو كان كذلك؛ لاستحال من النبي ﷺ السكوت عنه، وعدم التكير عليه، وإذا كان التقرير دليلاً للجواز وإن أمكن نسخ ذلك الحكم مطلقاً، أو نسخه عن ذلك الواحد بعينه؛ لكنه بعيد، واحتمال تخصيصه من العموم أولى وأقرب لما قررناه فيما تقدم، وعند ذلك؛ فإن أمكن تعقل معنى وجوب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم؛ فكل من كان مشاركاً له في ذلك المعنى؛ فهو مشارك في تخصيصه عن ذلك العام بالقياس عليه عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص، وأما إن لم يظهر المعنى الجامع؛ فلا.

فإن قيل: التقرير لا صيغة له؛ فلا يقع في مقابلة ماله صيغة؛ فلا يكون مخصصاً للعموم، وبتقدير أن يكون مختصاً؛ فلا بد وأن يكون غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه، والا فلولم يكن غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه؛ لصرح النبي ﷺ بتخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعاً لمحنور التلبيس على الأمة باعتقادهم المشاركة لذلك الواحد في حكمه لقوله ﷺ: «حکمي على الواحد حکمي على الجماعة»^(١).

قلنا: وإن كان التقرير لا صيغة له، غير أنه حجة قاطعة في جواز الفعل نفيأً للخطأ عن النبي ﷺ بخلاف العام؛ فإنه ظني محتمل للتخصيص؛ فكان موجباً للتخصيص.

وما ذكروه من وجوب المشاركة؛ بعيد، وذلك لأن حكم ذلك الواحد لا

يخلو:

(١) انظر: التعليق (ص ٣٣٨ / ج ٢).

إما أن يكون له أو عليه؛ فإن كان له قوله: «حکمي على الواحد حکمي على الجماعة» لا يكون مرتبطاً به، وإن كان عليه قوله: «حکمي على الواحد حکمي على الجماعة» إنما يكون حجة موهمة لمشاركة الجماعة لذلك الواحد أن لو كان قوله: (حکمي) عاماً في كل حکم، وهو غير مسلم.

وإذا لم يكن ذلك حجة عامة؛ فلا تدليس ولا تلبيس، ويتقدير مشاركة الأمة لذلك الواحد في ذلك الحکم يكون نسخاً، ولا يكون تخصيصاً، كما ظن بعضهم.

* المسألة العاشرة:

مذهب الشافعی في القول الجدید، ومذهب أكثر الفقهاء والأصوليين، إن مذهب الصحابي إذا كان على خلاف ظاهر العموم، سواء كان هو الراوي، أو لم يكن لا يكون منحاً للعموم؛ خلافاً لأصحاب أبي حنيفة والحنابلة وعيسى ابن أبان وجماعة من الفقهاء.

ودليله إن ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم ومذهب الصحابي ليس بحجۃ على ما سنبنته^(١)؛ فلا يجوز ترك العموم به.

فإن قيل: إذا خالف مذهب الصحابي العموم؛ فلا يخلو:
إما أن يكون ذلك لدليل لا جائز أن يكون لا لدليل، وإلا وجب تفسیقه،
والحكم بخروجه عن العدالة، وهو خلاف الإجماع.

وإن كان ذلك لدليل؛ وجب تخصيص العموم به جمیعاً بين الدلیلین؛ إذ

(١) سیأني ذلك في النوع الثاني من أنواع ما يظن أنه حجة، وليس بحجۃ.

هو أولى من تعطيل أحدهما كما علم غير مرة.

قلنا: مخالفة الصحابي للعموم، إنما كانت لدليل عنْ لَه في نظره، وسواء كان في نفس الأمر مخطئاً فيه أو مصيباً؛ فلذلك لم نقض بتفسيره لكونه مأخوذاً باتباع اجتهاده وما أوجبه ظنه، ومع ذلك؛ فلا يكون ما عنْ لَه في نظره حجة متتبعة إلى غيره بدليل جواز مخالفة صحابي آخر له من غير تفسير ولا تبديع، وإذا لم يكن ما صار إليه حجة واجبة الاتباع بالنسبة إلى الغير؛ فلا يكون مخصوصاً لظاهر العموم المتفق على صحة الاحتجاج به مطلقاً.

* المسألة الحادية عشرة:

إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص؛ فورد خطاب عام بتحريم الطعام؛ كقوله: «حرمت عليكم الطعام»؛ فقد اتفق الجمهور من العلماء على عمومه في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره، وإن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافاً لأبي حنيفة، وذلك لأن الحجة إنما هي في اللفظ الوارد، وهو مستغرق لكل مطعم بلفظه، ولا ارتباط له بالعوائد، وهو حاكم على العوائد؛ فلا تكون العوائد حاكمة عليه.

فإن قيل: إذا منعتم من تحريم تخصيص العموم بالعادة، وتزيل لفظ الطعام على ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين؛ مما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ بعض مسمياته في اللغة بالعادة، وذلك؛ كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع؛ وإن كان لفظ الدابة عاماً في كل ما يدب، وكتخصيص اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد حتى إنه لا يفهم من إطلاق لفظ الدابة والثمن، غير ذوات الأربع والنقد الغالب في البلد.

قلنا: الفرق بين الأمرين إن العادة في محل النزاع، إنما هي مطردة في اعتياد

أكل ذلك الطعام المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص؛ فلا يكون ذلك قاضياً على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الأصلي، وهذا بخلاف لفظ الدابة؛ فإنه صار يعرف الاستعمال ظاهراً في ذوات الأربع وضعاً؛ حتى إنه لا يفهم من إطلاق الدابة غير ذوات الأربع؛ فكان قاضياً على الاستعمال الأصلي، حتى إنه لو كانت العادة في الطعام المعتمد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام؛ لكن لفظ الطعام متزلاً عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم، وفيه دقة مع وضوحاً.

* المسألة الثانية عشرة:

اتفق الجمhour على أنه إذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام لا يكون الخاص مختصاً للعام بجنس مدلول الخاص ومنخرجاً عنه ما سواه، خلافاً لأبي ثور من أصحاب الشافعي وذلك؛ كقوله عليه السلام : «أيما إهاب دبغ؛ فقد ظهر»؛ فإنه عام في كل إهاب، وقوله عليه السلام في شاة ميمونة: «دباغها طهورها»، وإنما لم يكن مختصاً له لأنه لا تنافي بين العمل بأحدهما وإجراء العام على عمومه، ومع إمكان إجراء كل واحد على ظاهره لا حاجة إلى العمل بأحدهما ومخالفة الآخر.

فإن قيل: فقد اخترتم أن المفهوم يكون مختصاً للعموم عند القائل به، وتخصيص (جلد الشاة بالذكر) يدل بمفهومه على نفي الحكم عمباً سوى الشاة من جلود باقي الحيوانات؛ فكان مختصاً للعموم الوارد بتطهيرها.

قلنا: أما من نفي كون المفهوم حجة، وأبطل دلالته كما يأتي تحقيقه؛ فلا أثر لإلزامه به هنا.

ومن قال بالمفهوم المخصوص للعموم، إنما قال به في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة كما سبق في المسألة المتقدمة لا في مفهوم اللقب، وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدجاج عن باقي جلود الحيوانات؛ كالإبل والبقر وغيرها، إلا بطريق مفهوم اللقب، وليس بحججة على ما يأتي تحقيقه.

ولهذا؛ فإنه لو قال: (عيسى رسول الله)؛ فإنه لا يدل على أن محمداً ليس برسول الله، وكذلك إذا قال: (الحادث موجود) لا يدل على أن القديم ليس موجود، وإنما كان ذلك كفراً.

* المسألة الثالثة عشرة:

اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعض العام المتقدم لا إلى كله. هل يكون خصوص المتأخر مخصوصاً للعام المتقدم بما الضمير عائد إليه، أو لا؟ اختلفوا فيه.

فذهب بعض أصحابنا وبعض المعتزلة؛ كالقاضي عبدالجبار وغيره إلى امتناع التخصيص بذلك، ومنهم من جوزه.

ومنهم من توقف؛ كإمام الحرمين وأبي الحسين البصري.

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطْلَقَاتِ يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قَرُونٌ﴾؛ فإنه عام في كل الحرائر المطلقات بوائن كن أو رجعيات، ثم قال: ﴿وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدْهَنٍ﴾؛ فإن الضمير فيه إنما يرجع إلى الرجعيات دون البوائن وعلى هذا النحو.

والمحترار بقاء اللفظ الأول على عمومه، وامتناع تخصيصه بما تعقبه وذلك

لأن مقتضى اللفظ إجراؤه على ظاهره من العموم، ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير إلى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم؛ إذ لا أولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض؛ فإذا قام الدليل على تخصيص بعض الضمير ببعض المذكور السابق وخلوف ظاهره، لم يلزم منه مخالفة الظاهر الآخر، بل يجب إجراؤه على ظاهره إلى أن يقوم الدليل على تخصيصه^(١).

فإن قيل: إنما يلزم مخالفة ظاهر ما اقتضاه الضمير من العود إلى كل المذكور السابق، إذا أجرينا اللفظ السابق على عمومه، وليس القول بإجرائه على عمومه، ومن خالفة ظاهر الضمير أولى من إجراء ظاهر الضمير على اقتضاه، وتخصيص المذكور السابق، وإذا لم يترجح أحدهما وجوب الوقف.

قلنا: بل إجراء اللفظ المتقدم على عمومه، وتخصيص المتأخر أولى من العكس لأن دلالة الأول ظاهرة، ودلالة الثاني غير ظاهرة، ولا يخفى أن دلالة المظاهر أقوى من دلالة المضمر؛ فكان راجحاً.

* المسألة الرابعة عشرة:

القائلون بكون العموم والقياس حجة، اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس.

فذهب الأئمة الأربع والأشعرى وجماعة من المعتزلة؛ كأبي هاشم وأبي الحسين البصري إلى جوازه مطلقاً.

وذهب الجبائى وجماعة من المعتزلة إلى تقديم العام على القياس.

(١) اختيارهبقاء اللفظ الأول على عمومه، واستدلاله عليه ينقض مذهبه في المسألة الثانية من مسائل العموم؛ من أنه ليس للعموم صيغة موضوعة؛ لإفادته في لغة العرب.

وذهب ابن سريج وغيره من أصحاب الشافعى إلى جواز التخصيص بجملى القياس دون خفيه.

وذهب عيسى بن أبان والكرخي إلى جواز التخصيص بالقياس للعام المخصوص دون غيره، غير أن الكرخي اشترط أن يكون العام مخصوصاً بدليل منفصل وأطلق عيسى بن أبان.

ومنهم من جوز التخصيص بالقياس، إذا كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم دون غيره.

وذهب القاضى أبو بكر وإمام الحرمين إلى الوقف.

والمحتمل إنه إذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير؛ أي: بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به، وإنما فلا.

أما إذا كانت العلة مؤثرة؛ فلأنها نازلة منزلة النص الخاص؛ فكانت مخصوصة للعموم؛ كتخصيصه بالنص كما سبق تعريفه.

وأما إذا كانت العلة مستنبطة غير مؤثرة؛ فإنما قلنا: بامتناع التخصيص بها للإجمال والتفصيل:

أما الإجمال؛ فهو أن العام في محل التخصيص: إما أن يكون راجحاً على القياس المخالف له، أو مرجحاً، أو مساوياً.

فإن كان راجحاً؛ امتنع تخصيصه بالمرجوح.

وإن كان مساوياً؛ فليس العمل بأحدهما أولى من الآخر، وإنما يمكن التخصيص بتقدير أن يكون القياس في محل المعارضة راجحاً، ولا يخفى أن وقوع احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه.

وأما التفصيل؛ فهو إن العموم ظاهر في كل صورة من أحاداد الصور الداخلية
تحتها، وجهة ضعفه غير خارجة عن احتمال تخصيصه أو كذب الرواية؛ إن كان
العام من أخبار الأحاداد.

وأما احتمالات ضعف القياس؛ فكثيرة جداً.

وذلك لأنه وإن كان متناولاً لحمل المعارضه بخصوصه.

إلا أنه يحتمل أن يكون دليلاً حكم الأصل من أخبار الأحاداد التي يتطرق
إليها الكذب، وبتقدير أن يكون طريق إثباته قطعياً؛ فيحتمل أن يكون المستنبط
القياس ليس أهل له.

وبتقدير أن يكون أهلاً؛ فيحتمل أن لا يكون الحكم في نفس الأمر معللاً
بعلة ظاهرة.

وبتقدير أن يكون معللاً بعلة ظاهرة؛ فعلعلها غير ما ظنه القائل علة، ولم
يظهر عليها، أو إنه أخطأ في طريق إثبات العلة؛ فأثبتتها بما لا يصح للإثبات.

وبتقدير أن تكون موجودة فيه يحتمل أن يكون قد وجد في الفرع مانع
السبب، أو مانع الحكم، أو فات شرط السبب فيه، أو شرط الحكم؛ فكان العموم
لذلك راجحاً.

كيف وإن العموم من جنس النصوص؛ والنصل غير مفتقر في العمل به في
جنسه إلى القياس؛ والقياس متوقف في العمل به على النصل، لأنه إن ثبت كونه
حججاً بالنص ظاهر، وإن كان بالإجماع متوقف على النصل؛ فكان القياس
متوقفاً على النصل لذلك راجحاً.

ولذلك وقع القياس مؤخراً في حديث معاذ في العمل به عن العمل

بالكتاب والسنّة حيث قال له النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن قاضياً: «مَنْ تَحْكُمْ؟ قال: بكتاب الله. قال: فَإِنْ لَمْ تَجْدُ؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فَإِنْ لَمْ تَجْدُ؟ قال: اجتهد رأيي. فقال ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله».

و مقتضى ذلك أن لا تتقديم السنّة على الكتاب، غير أنا خالفناه في تقديم خاص السنّة على عام الكتاب؛ فوجب العمل به فيما عداه.

وهذه الاحتمالات كلها إن لم توجب الترجيح؛ فلا أقل من المساواة.

وعلى كلا التقديرتين؛ فيمتنع تخصيص العام بالقياس^(١).

فإن قيل: القول بالوقف خلاف الإجماع قبل وجود الواقفية؛ إذ الأمة مجتمعة على تقديم أحدهما، وإن اختلفوا في التعين، ولأن القول بالوقف ما يفضي إلى تعطيل الدليلين عن العمل بهما، والمحذور في العمل بأحدهما؛ فالعمل بالقياس أولى؛ لأننا لو عملنا بالعموم لزم منه إبطال العمل بالقياس مطلقاً، ولو عملنا بالقياس لم يلزم منه إبطال العموم مطلقاً لإمكان العمل به فيما عدا صورة التخصيص، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين، ولو من وجه أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر.

قلنا: نحن لا نقول بالوقف لما بيناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس، وبتقدير القول بالوقف لا نسلم إجماعهم على إبطال الوقف، إلا أن يوجد منهم التصرّف بذلك، وهو غير مسلم ولهذا؛ فإن كل واحد من المجتهدين لا يقطع بإبطال مذهب مخالفه مع مصيره إلى نفي ما أثبتته، أو إثبات ما نفاه؛

(١) انظر: المسألة التاسعة من مسائل ما اختلف في رد خبر الواحد به ص ١٤٢ ج ٢.

فلا ينكر قاطعاً بإبطاله عند توقفه في نفي ما أثبته، أو إثبات ما نفاه أولى:

قولهم: إن العمل بالقياس غير مبطل للعمل بالعموم.

قلنا: في محل المعارضة أو في غيرها، الأول منوع والثاني ممكناً، والنزاع إنما وقع في الترجيح في محل المعارضة دون غيره.

وبالجملة؛ فلا يتعذر على المجتهد في هذه المسألة الحكم بالوقف، أو الترجيح على حسب ما يظهر في نظره في أحد الواقع من القرآن، والترجيحات الموجبة التفاوت أو التساوي من غير تخطئة؛ إذ الأدلة فيها نفياً وإثباتاً ظنية غير قطعية؛ فكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية دون القطعية، خلافاً للقاضي أبي بكر^(١).

ويجب أن نختتم الكلام في أدلة التخصيص بالفرق بين التخصيص والاستثناء.

أما على رأي من يزعم أن الاستثناء المستثنى منه؛ كالكلمة الواحدة كما سبق؛ فلا خفاء بأن الاستثناء لا يكون تخصيصاً، بل هو مبادر له.

وأما من يرى أن الاستثناء تخصيص؛ فهو نوع من التخصيص عنده؛ فكل استثناء تخصيص، وليس كل تخصيص استثناء، وذلك لأن الاستثناء لا بد وأن يكون متصلةً بالمستثنى منه على ما تقدم تقريره وإنه لا يثبت بقرائن الأحوال بخلاف غيره من أنواع التخصيص، وعلى هذا يكون الحكم في التخصيص بذكر الشرط والغاية أيضاً.

تم الجزء الثاني بتاريخ ٢٠ / ١ / ١٣٨٩هـ من كتاب الأحكام للأمدي

وبليه الجزء الثالث - وأوله الصنف السادس في المطلق والمقييد

نرجو من الله المعونة والسداد.

(١) انظر: «التعليق» (٣٠٣) ج ٢).

فَهْرِسُ المَوْضُوعَاتِ

- ٥ الأصل الرابع : فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع .
- ٧ النوع الأول : النظر في السند .
- ٧ الباب الأول : في حقيقة الخبر وأقسامه .
- ١٦ الخبر ينقسم إلى ثلاثة أقسام :
 - ١٦ القسمة الأولى : الخبر ينقسم إلى صادق وكاذب .
 - ١٨ القسمة الثانية : الخبر ينقسم إلى ما يعلم صدقه وإلى ما يعلم كذبه .
 - ٢٠ القسمة الثالثة : الخبر ينقسم إلى متواتر وأحاد .
- ٢٠ الباب الثاني : في المتواتر .
- ٢٠ بيان معنى التواتر والمتواتر لغة واصطلاحاً .
- ٢٢ المسألة الأولى : اتفق الكل على أن خبر التواتر مفید للعلم بخبره .
- ٢٢ المسألة الثانية : اتفق الجمهور على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري .
- ٣٢ المسألة الثالثة : الاتفاق على أن خبر التواتر لا يولد العلم .
- ٣٤ المسألة الرابعة : اتفق القائلون بحصول العلم عن خبر التواتر على شروط المسألة الخامسة : كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص يفيد

العلم بغيرها لغيره .

المسألة السادسة : إذا اشتركت أخبار من بلغ حد التواتر في معنى

واختلفت في الفصل ... إلخ

الباب الثالث : في أخبار الأحاد .

القسم الأول : في حقيقة خبر الواحد .

المسألة الأولى : خبر الواحد العدل هل يفيد العلم .

المسألة الثانية : إذا أخبر واحد بين يدي رسول الله ﷺ بخبر ولم ينكره عليه هل يعلم كونه صادقاً فيه .

المسألة الثالثة : إذا أخبر واحد عن أمر محسوس بين يدي جماعة وسكتوا عن تكذيبه .

المسألة الرابعة : إذا روى واحد خبراً وأجمعت الأمة على العمل بمقتضاه ... إلخ

المسألة الخامسة : إذا انفرد واحد برواية شيء وقع في مشهد عظيم .

المسألة السادسة : مذهب الأكثرين جواز التبعد بخبر الواحد عقلأً

المسألة السابعة : الخلاف بين من قالوا بجواز التبعد بخبر الواحد في وجوب العمل به عقلأً ونقلأً .

القسم الثاني : في شرائط العمل بخبر الواحد تفصيلاً .

المسألة الأولى : مذهب أكثر أهل العلم أنه مجھوں الحال غير مقبول الرواية .

المسألة الثانية : بحث الفاسق الذي لا يعلم فسق نفسه .

المسألة الثالثة : هل يثبت الجرح والتعديل بقول واحد .

المسألة الرابعة : الاختلاف في الجرح والتعديل دون ذكر سببهما .

- المسألة الخامسة : إذا تعارض الجرح والتعديل .
١٠٧

المسألة السادسة : في طرق الجرح والتعديل .
١٠٧

المسألة السابعة : اتفق الجمّهور على عدالة الصحابة .
١١٠

المسألة الثامنة : الخلاف في مسمى الصحابي .
١١٢

القسم الثالث : في مستندات الراوي وكيفية روایته .
١١٦

المسألة الأولى : قول الصحابي : قال رسول الله ﷺ كذا . . .
١١٦

المسألة الثانية : قول الصحابي : سمعت رسول الله ﷺ يأمر بـكذا
وينهى عن كذا . . .
١١٧

المسألة الثالثة : قول الصحابي : أمرنا بـكذا أو نهينا عن كذا .
١١٧

المسألة الرابعة : قول الصحابي : من السنة كذا .
١١٩

المسألة الخامسة : قول الصحابي : كنا نفعل كذا .
١١٩

القسم الرابع : فيما اختلف في رد خبر الواحد به .
١٢٤

المسألة الأولى : الاختلاف في نقل حديث النبي ﷺ بالمعنى
دون اللفظ .
١٢٤

المسألة الثانية : إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه .
١٢٨

المسألة الثالثة : إذا روى جماعة من الثقات حديثاً وانفرد واحد منهم
بالزيادة .
١٣٠

المسألة الرابعة : إذا سمع الراوي خبراً وحذف بعضه .
١٣٤

المسألة الخامسة : خبر الواحد إذا ورد موجباً للعمل فيما تعم به البلوى .
١٣٥

المسألة السادسة : إذا روى الصحابي خبراً فلا يخلو إما أن يكون مجملأً
ظاهراً أو نصاً قاطعاً في متنه .
١٣٨

المسألة السابعة : خبر الواحد إذا ثبت عمل النبي ﷺ بخلافه .
١٤٠

- ١٤١ المسألة الثامنة : خبر الواحد فيما يوجب الحد .
- ١٤٢ المسألة التاسعة : خبر الواحد إذا خالف القياس .
- ١٤٨ المسألة العاشرة : الخلاف في قبول الخبر المرسل وصورته .
- ١٥٩ النوع الثاني : فيما يتعلق في المتن .
- ١٥٩ الباب الأول : فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع .
- ١٥٩ القسم الأول : في دلالات المنظوم .
- ١٥٩ الصنف الأول : في الأمر .
- ١٦٠ البحث الأول : فيما يطلق عليه اسم الأمر حقيقة .
- ١٦٨ البحث الثاني : في حد الأمر .
- ١٧٣ البحث الثالث : في الصيغة الدالة على الأمر .
- ١٧٥ البحث الرابع : في مقتضى صيغة الأمر .
- ١٧٥ المسألة الأولى : فيما إذا صيغة الأمر حقيقية فيه .
- ١٧٧ المسألة الثانية : إذا ثبتت صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقتضاء .
- ١٨٠ شبه القائلين بالوجوب .. إلخ
- ١٩٠ المسألة الثالثة : الاختلاف في الأمر العربي عن القراءن .
- ١٩٨ المسألة الرابعة : الأمر المعلق بشرط .
- ٢٠٣ المسألة الخامسة : الاختلاف في الأمر المطلق هل يقتضي تعجيز فعل المأمور به .
- ٢١٠ المسألة السادسة : الأمر بالشيء على التعين هل هو نهي عن أصداده .
- ٢١٦ المسألة السابعة : الإتيان بالمأمور به يدل على الإجزاء .
- ٢١٩ المسألة الثامنة : ورود صيغة (افعل) بعد الحظر .
- ٢٢٠ المسألة التاسعة : إذا ورد الأمر بعبادة في وقت مقدر فلم تفعل فيه لعذر .

- المسألة العاشرة : الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره بفعل من الأفعال .
٢٢٤
- المسألة الحادية عشرة : إذا أمر بفعل من الأفعال مطلقاً غير مقيد في
اللفظ بقيد خاص .
٢٢٦
- المسألة الثانية عشرة : الأمان المتعاقبان .
٢٢٨
- الصنف الثاني : في النهي .
٢٣٠
- المسألة الأولى : الاختلاف في أن النهي عن التصرفات والعقود المفيدة
لأحكامها هل يقتضي فسادها أم لا ؟
٢٣١
- المسألة الثانية : الاتفاق على أن النهي عن الفعل لا يدل على صحته .
٢٣٧
- المسألة الثالثة : الاتفاق على أن النهي عن الفعل يقتضي النهي عنه دائماً
الصنف الثالث : في معنى العام والخاص .
٢٤٠
- بيان معنى العام والخاص وصيغ العموم .
٢٤٠
- المسألة الأولى : الاتفاق على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة .
٢٤٤
- المسألة الثانية : الاختلاف في معنى العموم وهل له في اللغة صيغة أم لا
المسألة الثالثة : الاختلاف في أقل الجمع .
٢٧٣
- المسألة الرابعة : الاختلاف بالعموم في العام بعد التخصيص .
٢٧٩
- المسألة الخامسة : الاختلاف بالعموم في صحة الاحتجاج به بعد
التخصيص فيما بقي .
٢٨٥
- المسألة السادسة : إذا ورد خطاب جواباً لسؤال سائل داع إلى الجواب .
٢٩١
- المسألة السابعة : اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في
وقت واحد إذا كان مشتركاً بين معنيين .
٢٩٧
- المسألة الثامنة : نفي المساواة بين الشيئين يقتضي نفي الاستواء في
جميع الأمور .
٣٠٣

- ٣٠٦ المسألة التاسعة : المقتضى لا عموم له .
- المسألة العاشرة : الفعل المتعدى إلى مفعول هل يجري مجرى العموم
٣٠٨ بالنسبة إلى مفعولاته أم لا؟
- المسألة الحادية عشرة : الفعل وإن انقسم إلى أقسام وجهات فالواقع منه
٣١٠ لا يقع إلا على وجه واحد منها .
- المسألة الثانية عشرة : قول الصحابي : نهى رسول الله ﷺ عن بيع
٣١٢ الغرر ، هل يعم كل غرر .
- المسألة الثالثة عشرة : إذا حكم النبي ﷺ بحكم في واقعة خاصة ،
٣١٣ وذكر علته فإنه يعم من وجدت في حقه .
- المسألة الرابعة عشرة : اختلفوا في دلالة المفهوم تفريقاً على القول به هل
٣١٥ لها عموم أم لا؟
- المسألة الخامسة عشرة : اختلفوا في العطف على العام هل يوجب العموم
٣١٦ في المعطف .
- المسألة السادسة عشرة : إذا ورد خطاب خاص بالنبي ﷺ فلا يعم الأمة
٣١٨ المسألة السابعة عشرة : اختلفوا في خطاب النبي ﷺ لأحد من أمته
٣٢٢ هل هو خطاب للباقين أم لا؟
- المسألة الثامنة عشرة : اتفقوا على أن كل واحد من المذكر والمؤثر لا يدخل
٣٢٥ في الجمع الخاص بالأخر .
- المسألة التاسعة عشرة : إذا ورد لفظ عام لم تظهر فيه علامة تذكير ولا
٣٢٩ تأنيث .
- المسألة العشرون : اختلفوا في دخول العبيد تحت خطاب التكليف بالألفاظ
٣٣١ العامة المطلقة .

المسألة الحادية والعشرون : الخطاب على لسان الرسول ﷺ يدخل الرسول
في عمومه .
٣٣٣

المسألة الثانية والعشرون : الخطاب الوارد شفاهًا في زمن النبي ﷺ
والأوامر العامة ، هل يخص الموجدين في زمانه ؟
٣٣٦

المسألة الثالثة والعشرون : اختلفوا في المخاطب هل يمكن دخوله في عموم
خطابه لغة أو لا ؟
٣٤٠

المسألة الرابعة والعشرون : اختلف العلماء في قوله تعالى : «خذ من
أموالهم صدقة ».
٣٤١

المسألة الخامسة والعشرون : اللفظ العام إذا قصد به المخاطب الدم أو الملح
الصنف الرابع : في تخصيص العموم .
٣٤٢
٣٤٣

المسألة الأولى : اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه .
٣٤٥

المسألة الثانية : اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه في الغاية التي يقع
انتهاء التخصيص إليها .
٣٤٧

الصنف الخامس : في أدلة تخصيص العموم .
٣٥٠

القسم الأول : في الأدلة المتصلة .
٣٥٠

النوع الأول : الاستثناء .
٣٥٠

معنى الاستثناء وصيغه وأقسامه .
٣٥٣

المسألة الأولى : شروط صحة الاستثناء .
٣٥٧

المسألة الثانية : اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس .
٣٥٧

المسألة الثالثة : اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق .
٣٦٣

المسألة الرابعة : الجمل المتعاقبة باللواو إذا تعقبها الاستثناء .
٣٦٧

- المسألة الخامسة : الاستثناء من الإثبات نفي ، ومن النفي إثبات . ٣٧٨
- النوع الثاني : التخصيص بالشرط . ٣٧٩
- النوع الثالث : تخصيص العام بالصفة . ٣٨٣
- النوع الرابع : التخصيص بالغاية . ٣٨٣
- القسم الثاني : في التخصيص بالأدلة المنفصلة . ٣٨٤
- المسألة الأولى : جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي . ٣٨٤
- المسألة الثانية : جواز تخصيص الكتاب بالكتاب . ٣٨٩
- المسألة الثالثة : تخصيص السنة بالسنة جائز عند الأكثرين . ٣٩٢
- المسألة الرابعة : جواز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن . ٣٩٣
- المسألة الخامسة : جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة . ٣٩٤
- المسألة السادسة : لا خلاف في تخصيص القرآن والسنة والإجماع . ٤٠٠
- المسألة السابعة : جواز تخصيص العموم بالمفهوم . ٤٠١
- المسألة الثامنة : تخصيص العموم بفعل الرسول ﷺ . ٤٠٢
- المسألة التاسعة : تقرير النبي ﷺ لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفًا للعموم . ٤٠٤
- المسألة العاشرة : مذهب الصحابي إذا كان مخالفًا لظاهر العموم لا يكون مخصصاً . ٤٠٦
- المسألة الحادية عشرة : إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص فورد خطاب عام بتحريم الطعام . ٤٠٧
- المسألة الثانية عشرة : إذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما دل عليه العام لا يكون الخاص مخصصاً له . ٤٠٨

- المسألة الثالثة عشرة : اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعضه
هل يكون خصوص المتأخر مختصاً .
٤٠٩
- المسألة الرابعة عشرة : الخلاف في جواز تخصيص العموم بالقياس .
٤١٠
- فهرس المحتويات .
٤١٥

* * *